



Liga PRO EUROPA
Centrul Intercultural

Caietele

**Academiei Interculturale
Transsylvania**

2004

Editura Pro Europa



CAIETELE ACADEMIEI INTERCULTURALE
TRANSSYLVANIA

Caietele
**ACADEMIEI INTERCULTURALE
TRANSSYLVANIA
2004**

*



Editura PRO EUROPA
Târgu-Mureș, 2004

**Acest volum conține 16 eseuri și studii de caz realizate de absolvenții
Academiei Interculturale Transsylvania, ediția a VI-a, 2003/2004**

Program coordonat de: Laura Ardelean
Editor coordonator: Szokoly Elek
Redactor: Doina Baci
Grafica copertilor: Alexandru Pecican

© Editura Pro Europa, Târgu-Mureș, 2004

Editura Pro Europa
540049 Târgu-Mureș, Piața Trandafirilor nr. 5
tel: 0265-250182; fax: 0265-250183
office@proeuropa.ro

ISSN 1584-9104

Tipărit la Mediaprint SRL Târgu-Mureș
tel/fax: 0265-255382

Antologie editată cu sprijinul Fundației AREDA (Elveția).

În loc de prefață

Pluriculturalitatea – caracteristică ireversibilă a societăților europene – constituie premisa necesară și suficientă realizării educației interculturale în adevăratul sens al noțiunii. Scopul esențial al educației interculturale este printre altele de a conștientiza individul de comunitatea sau comunitățile născute de culturi specifice în care sau lângă care viețuiește. Internaționalizarea economică a creat drept „antidot” în imaginarul colectiv o reîntărire a referinței etnice (apartenența etnică sau lingvistică) sau teritorial-regională. Transilvania ca spațiu multicultural trebuie să-și găsească echilibrul just între diversitatea culturală și coeziunea socială. Național comunismul, care a forțat uniformizarea, nu a făcut decât să creeze sau să alimenteze prejudecăți sau stereotipii. Discursul naționalist postdecembrist modelat mai mult sau mai puțin profesionist pentru a ascunde penuria de propuneri electorale, a întărit și dezvoltat o pleiadă de așa-zise pericole venite, cum altfel, din sânul comunităților minoritare. Societatea civilă a răspuns cu proiecte de educație interculturală, chiar dacă puține ca număr și reduse ca impact.

Un astfel de proiect pilot, demarat în 1998, este și Academia Interculturală Transsylvania ajunsă la ediția a VI-a. Susținut financiar de fundațiile Heinrich Böll din Germania și Charles Stewart Mott (edițiile I-V) și AREDA Elveția (ediția a VI-a), Academia Interculturală Transsylvania urmărește crearea, la tinerii multiplicatori, a interesului și motivației pentru cultura, istoria și tradițiile comunităților din Transilvania, descoperirea similarităților regionale și a diversității. Academia Interculturală Transsylvania încurajează formarea unor atitudini tolerante și diseminarea acestora în societate.

Academia Interculturală Transsylvania se desfășoară anual. Este compusă din trei sesiuni tematice, dedicate fiecare unei comunități din Transilvania: românească, maghiară, germană. Fiecare sesiune durează 6-7 zile și are loc într-o localitate relevantă pentru comunitatea respectivă. Sesiunile cuprind cursuri de istoria, cultura, spiritualitatea comunităților respective, seminarii, eseuri învățarea unor noțiuni elementare de limbă și literatură. Fiecare sesiune este completată cu o excursie în zona reprezentativă

a comunității, ceea ce permite studenților, adesea pentru prima dată în viață, să ia contact cu diversitatea culturală concretă a Transilvaniei.

Participanții sunt studenți sau absolvenți ai diferitelor profile din întreaga țară, care arată interes pentru cunoașterea istoriei și culturii spațiului transilvan, care dovedesc implicare în viața politică, în cadrul societății civile sau în media. Selecția participanților se face de către un juriu independent la începutul fiecărei noi ediții și constă în evaluarea eseurilor, a scrisorilor de intenție pe care aceștia le redactează. Participarea la diferitele sesiuni este gratuită. Studenții au obligația de a urma cursurile, a prezenta eseuri, a participa activ la dezbateri.

Referenții sunt selectați dintre experții și personalitățile cu cea mai adecvată cunoaștere a temelor abordate. Ei susțin cursuri interactive. Printre cei care au conferențiat până în prezent îi amintim pe: Alexandru Cistelean, Paul Philippi, Spielmann Mihály, Pompiliu Teodor, Claude Karnoouh, Smaranda Enache, Horváth Andor, Tom Gallegher, Renate Weber, Ungváry Zrínyi Imre, Gabriel Andreescu, Kolumbán Gábor, Gheorghe Gorun, Molnár Gusztáv, Paul Niedermaier, Szokoly Elek, Hermann Fabini, Ovidiu Pecican, Szilágyi N. Sándor, Daniel Vighi, Demény Lajos, Cristian Barta, Horváth István, Traian Ștef, Egyed Ákos, Dan Culcer, Csiki Boldizsár, Ioan Mitrofan, Zeno Pinter, Luminița Bărbulescu Wallner, Salat Levente, Luminița Cioabă, Szabó Ödön, Pozsony Ferenc, Marius Turda, Hannelore Baier, Aurel Pantea, Wolfgang Wittstock, Lucian Kovács Năstasă, Róbert Ráduly și mulți alții.

La sfârșitul unei ediții, studenții care au respectat condițiile de frecvență și activitate, primesc o diplomă de absolvire care probează calificarea lor în probleme interculturale privind Transilvania. Printre studenții edițiilor de până acum se numără secretari de stat, experți parlamentari, lectori universitari, jurnaliști, analiști politici, funcționari publici, etc.

Caietele Academiei Interculturale Transsylvania reprezintă materializarea inițiativei studenților ediției a VI-a, 2003/2004. Inspirați de cursurile și atelierele desfășurate în cadrul Academiei Interculturale Transsylvania, ei au dezvoltat câte o temă legată de interculturalitate. Lucrarea se structurează în două părți. Prima include opt eseuri teoretice ce acoperă teme precum educația interculturală, percepția interculturalității, considerații privind identitatea etnică, drepturile minorităților, identitate și naționalism, iar partea a doua, mai practică, include un număr de opt studii de caz care vizează fie studiarea unor comunități etnice sau lingvistice (evreii, șvabii, gaborii cu pălărie), fie opinii ale studenților referitoare la interculturalitatea în mediul de afaceri românesc sau asupra dezvoltării mișcării legionare după 1989 în România.

Fără a avea pretenții „academice”, cele 16 materiale sunt o invitație adresată de tinerii absolvenți posibiloilor studenți pentru a descoperi binefacerile și barierele conviețuirii cu CELĂLALT și a dovedi că alianța între rațiune, libertate și istorie este una viabilă și – în condițiile de astăzi – necesară.

Laura Ardelean

Silviu Bratu

Educația interculturală – parte integrantă a politicilor ce vizează comunitatea romă

„Descoperirea altora înseamnă descoperirea relațiilor și nu a barierelor” (Claude Levi-Strauss)

Deși începând cu a doua jumătate a secolului al XIV-lea romii devin o permanență a istoriei României, ei n-au paricipat nicicând la „marea istorie”, nu s-au aflat niciodată în centrul principalelor evenimente ale istoriei. Timp de patru secole și jumătate, romii din Țările Române s-au aflat în condiția de robi, fapt ce le-a marcat destinul, punându-și amprenta asupra evoluției lor ca populație și asigurându-le o poziție socială periferică în cadrul societății românești.

Prima atestare documentară a romilor pe teritoriul Țărilor Române se regăsește într-un document de cancelarie din 1385 (Țara Românească). În Transilvania ei sunt menționați în jurul anului 1400, iar în Moldova în 1428.¹

Începând cu primele atestări documentare, condiția romilor a fost aceea de robi, condiție ce s-a perpetuat până la mijlocul secolului al XIV-lea. În momentul dezrobirii existau aproximativ 250.000 de romi, adică 7% din populația țării. În ultimul deceniu al secolului al XIX-lea ajunseseră la 300.000, adică 4-5%. O parte migraseră fie spre Basarabia și apoi în Ucraina, Galiția și sudul Poloniei, fie spre Transilvania și Ungaria, fie la sud de Dunăre. La recensământul din 1930 s-au declarat romi doar 262.501, adică 1,5% din populația României. De remarcat faptul că dintre cei care și-au declarat originea, doar 37,2% mai cunoșteau

limba romani. Publicarea datelor recensământului a fost însoțită de următoarea explicație: „*la înregistrarea țiganilor recenzorii au întâmpinat dificultăți destul de serioase, definiția «țigani» fiind considerată în întreaga țară ca o declasare*”². În perioada interbelică problema romilor a fost una periferică ce nu s-a aflat în atenția guvernelor românești. Ei erau considerați mai degrabă ca o categorie socială, nereprezentând o problemă etnică. În această perioadă „*politica față de țigani a fost în cel mai deplin sens al cuvântului creația lui Ion Antonescu. El a fost cel care a ridicat problema luării unor măsuri împotriva țiganilor la ședința Consiliului de Miniștri din 7 februarie 1941*”³.

În perioada comunistă, până la sfârșitul anilor '70 și începutul anilor '80, nu a existat o politică specială care să vizeze explicit etnia romă. Începând cu anul 1948, romii nu mai apar în actele oficiale cu caracter politic.⁴ În primii ani după instaurarea regimului comunist au fost angajați în aparatul de partid, de securitate, în armată și în miliție un număr relativ mare de romi. Acest lucru s-a datorat nu atât unor politici de promovare a minorităților naționale cât mai ales unor politici sociale care urmăreau încurajarea claselor sociale sărace și distrugerea vechii organizări sociale ce opunea rezistență regimului comunist.⁵

După decembrie '89 condițiile de viață ale populației de romi s-au modificat, urmând două direcții opuse⁶:

- Pe de o parte au apărut surse de câștig foarte atractive, majoritatea dintre acestea situându-se la limita legalității sau chiar dincolo de ea. Cei care optează spre aceste posibilități intră într-un „*ciclu inevitabil de criminalitate/violență/frustrare*”.

- Cealaltă direcție este reprezentată de marea majoritate a populației de romi, care a intrat într-o severă criză economică.

Problema centrală a populației de romi o constituie existența și perpetuarea a doi parametri: „*unul **cultural** (o strategie de viață adaptată la situația de sărăcie și marginalizare) și celălalt **economic** (nivel scăzut de educație și calificare, șomaj foarte ridicat, etc.)*”⁷.

Relațiile dintre romi și majoritari au ridicat întotdeauna probleme. Considerați intruși din primele momente ale sosirii lor în Europa, romii au inspirat dintotdeauna neîncredere, teamă și respingere. Dacă inițial respingerea s-a manifestat doar la nivel local, „*ea a devenit în scurt timp o acțiune de stat, iar politicile generale s-au dezvoltat în totalitate pe negarea romilor și a culturii lor*”.

Această negare a avut numeroase forme⁸:

- politici de excludere, prin expulzarea din regat sau stat; o astfel de dispariție este, de obicei, de natură geografică, prin expulzarea de pe

un anumit teritoriu, dar scopul final este dispariția fizică, așa cum a fost ea trăită de majoritatea familiilor de romi din Europa sub regimul nazist;

- politici de subordonare: în locul dispariției geografice, se urmărește dispariția romilor ca grup social prin munca la galere, colonizare, deportare, sclavie, etc.;

- politici de asimilare, prin care romii sunt forțați să se identifice cu societatea din jur. În acest caz, dispariția este de natură culturală, iar romii se redefinesc ca o problemă a marginalității sociale: nu mai sunt respinși, ci absorbiți. Limba romani, portul tradițional și alte elemente culturale sunt etichetate ca fiind deviante sau anacronice și sunt înlocuite de așa-zise modele progresive.

Consiliul Europei și Uniunea Europeană pledează, în cadrul procesului de globalizare și de desființare a frontierelor de orice tip, pentru interculturalism. Spre deosebire de abordarea pluriculturală, care propune juxtapuneri și fragmentări, interculturalismul promovează „*apropierea, racordul și îmbinarea*”. În fapt, interculturalismul este încă un „proiect”, aflat în stadiu teoretic în cea mai mare parte a Europei de astăzi „*și trebuie să ne întrebăm dacă va deveni vreodată o realitate, în condițiile în care grupurile minoritare continuă să fie subiectul inegalității și respingerii*”⁹.

Toate acestea ne îndeamnă și ne obligă, în același timp, la o abordare interculturală a relației dintre majoritari și comunitățile de romi. Unul din domeniile ce se pretează unei abordări interculturale este cel al educației interculturale prin care se urmărește întărirea capacității școlilor și comunităților de a dezvolta oferte educaționale care să aducă în spațiul școlii multietnice respect, toleranță, precum și „vizibilitatea” culturilor.

Noțiunea de educație interculturală desemnează totalitatea programelor educaționale ce răspund necesităților impuse de coexistența într-un mediu multietnic. Scopul educației interculturale este de a facilita acomodarea grupurilor etnoculturale minoritare și, în aceeași măsură, acomodarea și deschiderea societății majoritare la modelele culturale specifice grupurilor minoritare. Programele educaționale interculturale sunt fundamentate pe o serie de principii: eliminarea dihotomiei „cultură a țării gazdă” (cultură majoritară) / „cultură a imigranților” (cultură „minoritară”), în favoarea unei concepții mai extinse asupra diversității culturale și a deschiderii societății contemporane; educația și predarea interculturală sunt menite să concentreze atenția tinerilor spre experiența „celuilalt”, spre propria identitate, cât și spre valorile umane universale; recunoașterea faptului că apartenența unui individ la o comunitate nu este echivalentă cu identificarea totală a individului cu respectiva comunitate; egalitatea oportunităților educaționale pentru toate grupurile

din interiorul societății; promovarea membrilor grupurilor etnice minoritare în calitate de pedagogi, mai ales în învățământul primar; inovarea curriculară; viziunea asupra indivizilor umani ca „purători” de cultură și negarea accepțiunii sistemice atribuite culturii în general etc. Educația interculturală este considerată a fi, prin demersurile antirasiale, antixenofobe, antidiscriminative și de relativizare a culturilor existente, garantul unei societăți multiculturale viabile, factor de stabilitate democratică și de diminuare a conflictualității.¹⁰

Definitiv pentru cultura dominantă în ceea ce privește imaginarul colectiv asupra romilor este stereotipul, în majoritatea cazurilor negativ, purtând semnul țapului ispășitor al istoriei și definind toate frustrările și temerile respinse de nivelul conștient al spiritului colectiv majoritar: „nici țiganul nu-i ca omul / nici răchita nu-i ca pomul”, „țiganul e țigan și-n ziua de Paște”, „țiganul e om de departe”, „țiganul când a ajuns împărat, pe tată-său a spânzurat”, „s-a înecat, ca țiganul la mal” etc.¹¹

Deși asistăm la o maturizare a dezbaterii în domeniul educației interculturale, există puține semnale de transfer în plan didactic a acestei teme. Cultura nu înseamnă doar creație, și „*participare, comunicare, transmitere de valori individuale sau de grup*”. Curriculumul intercultural, oricât de mult este permis în cadrul curriculumului național, rămâne neexploatat la nivelul concret, în clasă. Într-un curriculum intercultural, evenimentele trecute și prezente trebuie percepute și analizate din perspective culturale multiple, avându-se în vedere atât grupurile minoritare cât și cele majoritare. Educația interculturală pune accent pe dezintoxicarea elevilor de anumite prejudecăți legate de superioritate/inferioritate de rasă.¹²

Educația interculturală nu este o nouă disciplină în planurile cadru de învățământ, ci este o nouă dimensiune a curriculumului, o temă integrată (cross-curriculară). Temele integrate fac trimitere la educația pentru valori, iar una din cele mai promovate valori este cea interculturală.

Ca obiective generale ce orientează activitățile de educație interculturală pot fi următoarele¹³:

- Valorizarea pozitivă a diferențelor prin acceptarea, înțelegerea și respectarea acestora;
- Dezvoltarea capacității de a identifica în viața cotidiană stereotipuri și prejudecăți (legate de cultură, etnie, rasă, etc.) și de a conștientiza impactul acestora asupra relațiilor interpersonale;
- Oferirea unei bune vizibilități grupurilor minoritare și dezvoltarea unei imagini pozitive față de sine a acestora;

- Stimularea comunicării și cooperării între membrii unor grupuri socio-culturale diferite.

Comunitățile interculturale sunt grupuri culturale, etnice, religioase, etc., care trăiesc în același spațiu, întrețin relații deschise de interacțiune, schimb și recunoaștere mutuală, respectând valorile, tradițiile și modurile de viață ale fiecăruia.

Modelul educației din țările vest europene a constituit o paradigmă la care teoreticienii sud-est-europeni s-au raportat în demersul lor intercultural. Ceea ce s-a pierdut uneori din vedere au fost condițiile socio-economice și particulare în care aceste modele s-au cristalizat. Țările din sud-estul Europei se confruntă cu probleme educaționale specifice, și anume cu cea a minorităților naționale și cea a minorității rome¹⁴.

Prin educație interculturală, integrarea socială a grupurilor minoritare se poate face fără ca aceste grupuri să fie nevoite sau obligate să renunțe la propria identitate.

Introducerea unei componente distincte de educație interculturală în programul *Centrului Educația 2000+, Dezvoltarea școlară în comunități cu romi – Șanse egale pentru copiii romi prin educație*, a fost pe cât de necesară pe atât de riscantă. Necesară, deoarece fără o puternică promovare a valorilor pe care le presupune interculturalitatea și fără desfășurarea unor activități de formare a actorilor implicați în procesul educațional, succesul programului ar fi fost pus sub semnul întrebării. Riscantă, pentru că se lucra pe un teren prea puțin explorat în cadrul învățământului românesc. Multe manuale școlare (mai ales cele de literatură română și istorie) de dinainte de 1989, dar și dintre cele de după 1989 încurajează (implicit sau explicit) naționalismul, rasismul și discriminările de toate felurile.¹⁵

Agenda 2000, document complex întocmit de Comisia Europeană la cererea statelor membre ale Uniunii Europene, estimează că grupurile minoritare reprezintă 13-15% din populația României, dintre care 5-7% ar reprezenta-o romii.

România este țara cu cel mai mare procent de populație romă, procent aflat în permanentă creștere. Problema integrării copiilor romi prin educație este una foarte serioasă, o adevărată provocare pentru societate în general și pentru școala românească în special.

Integrarea romilor în viața socială este direct condiționată de gradul lor de instrucție și educație. Lipsa unui nivel corespunzător de educație se răsfrânge negativ asupra ansamblului societal și asupra indivizilor sau comunităților de romi. Statisticile ne arată că frecventarea școlii de către copiii romi este foarte redusă. Cercetarea

întreprinsă de Elena și Cătălin Zamfir ne arată că proporția analfabeților în cadrul populației romi mature este foarte ridicată: 27,3%. De asemenea, nivelul școlar al femeilor este sensibil mai scăzut decât al bărbaților. Numărul analfabeților este de 18,6% la bărbați și de 35,2% la femei, deci aproape dublu. Un aspect îngrijorător este faptul că doar aproape jumătate din populația de romi adultă (56% dintre bărbați și 41% dintre femei) știu să citească bine. Restul fie nu știu să citească deloc, fie cu dificultate, ceea ce înseamnă de fapt analfabetism. În ceea ce privește participarea școlară, ea se menține foarte scăzută, în raport cu populația majoritară: aproximativ o cincime dintre copiii de vârstă școlară și tot o cincime dintre maturi nu au fost niciodată la școală.¹⁶

Starea de sărăcie nu este doar un produs al lipsei de școlarizare, dar, la rândul ei, constituie un factor de perpetuare și amplificare a acesteia. Interesul scăzut pentru școală nu este o atitudine specifică modului de viață al romilor. Într-o măsură importantă ea este produsul sărăciei¹⁷. O consecință gravă a nivelului de trai scăzut al acestei populații este exploatarea muncii copiilor. În societatea românească tradițională – în general – și, cu atât mai mult în familiile tradiționale de romi, munca are un rol deosebit de important în socializarea copiilor, aceștia beneficiind de o adevărată „ucenicie în familie”.¹⁸

Excluderea școlară a romilor nu se manifestă sub forma unui proces discriminatoriu explicit și intenționat, „ci mai degrabă este rezultatul unui proces progresiv de marginalizare/automarginalizare”¹⁹.

Această situație poate fi explicată și prin reprezentările romilor despre rosturile și funcțiile școlii. Marea majoritate a populației mature nu realizează o corelație directă între frecventarea școlii și starea economică sau socială.

Există, atât la nivelul imaginarului colectiv cât și la nivelul instituției școlare o anumită atitudine de respingere a minoritarilor romi. Această atitudine poate să ia mai multe forme²⁰:

- Refuzul unor directori sau profesori de a accepta înscrierea copiilor romi în școala unde profesează;
- Tendința de izolare a acestora în cazul în care sunt primiți (integrare în clase speciale, segregare);
- Refuzul copiilor și părinților populației majoritare de a-i primi pe copiii romi în clasele normale, etc.

Trebuie însă amintită și existența unei strategii de discriminare pozitivă pentru elevii romi, strategie menită să accelereze procesul de formare a unei elite care să constituie modele pentru romi și să-i ajute în

eforturile lor de integrare în societatea românească și europeană. Această discriminare pozitivă se concretizează la nivelul admiterii în învățământul superior în acordarea unui anumit număr de locuri pentru etnicii romi care vor concura separat pe aceste locuri²¹.

Oricât de „pozitivă” ar fi o discriminare, ea este totuși o discriminare. Această discriminare pozitivă ce se adresează etnicilor romi nu trebuie să constituie decât o etapă în evoluția relațiilor sociale dintre majoritate și minoritate, urmând ca ulterior să se renunțe la astfel de măsuri.

Ca orice minoritate, romii au apelat la mijloace specifice pentru a supraviețui și a-și păstra identitatea: comportamente defensive, respingerea schimbării, spirit accentuat de grup, etc. Romii și-au convertit poziția anomică în lupta pentru păstrarea identității, activându-și astfel statutul de minoritari. Neaderarea la tendințele de omogenizare i-au silit pe majoritari să-i imagineze nu doar ca neadaptați sau asociați, ci și ca un grup omogen, cu un sistem de norme proprii ce promovează valori specifice²². Conștienți de faptul că sunt percepuți ca o categorie exterioară, romii fac adesea eforturi de a se asimila cu majoritarii. Efortul lor de identificare este adesea înțeles ca o tentativă de camuflare a diferenței și este amendat cu o nouă atitudine de respingere („*Țiganul tot țigan rămâne și în ziua de Paște.*”). Atitudinea de respingere a țiganilor e veche, ea ține de poziția socială inferioară pe care țiganii au avut-o multă vreme. Statutul socio-juridic din perioada robiei, până la mijlocul secolului al XIX-lea, și apoi marginalitatea socială și-au pus amprenta asupra modului în care erau receptați țiganii. Dar o problemă a țiganilor în sensul prezenței unor tensiuni între majoritari și țigani sau a unei situații sociale sau de altă natură care să fi impus o preocupare specială a societății și/sau a statului pentru această populație, n-a existat întotdeauna. „*Istoria țiganilor la noi este istoria unei populații marginale, privită cu desconsiderare de către români.*”²³

Școlarizarea a devenit un element primordial în procesul de integrare al romilor în societate. Transformările din domeniul socio-economic le impun romilor să se adapteze rapid și activ prin intermediul mijloacelor pe care le dobândesc în școală. În domeniul școlarizării romilor s-au încercat mai multe variante.²⁴ Una dintre variante a fost înființarea de școli speciale pentru romi, această soluție aducând însă cu sine o anumită notă de discriminare.

O altă soluție a fost cea a constituirii unor clase speciale pentru romi în cadrul aceleași școli. Un avantaj al acestui tip de clasă ar fi acela că asigură o receptare și o îmbogățire a propriei culturi. Cei mai mulți dintre romi resping ideea claselor specializate, văzând în ea o formă clară de discriminare.

Clasele închise pentru romi pot fi concepute ca un stagiul de tranziție între neșcolarizarea copiilor și intrarea lor într-o clasă ordinară, dar și ca o formă de constrângere: „*Proximitatea fizică pe care ele o permit nu este în mod necesar, prin ea însăși, un sinonim pentru contactele socio-culturale. Din contră, se poate spune că în aceste cazuri proximitatea fizică însăși generează izolarea sau, uneori, demonstrează stigmatizarea copiilor țigani, a claselor, a profesorilor lor*”.²⁵

Majoritatea copiilor de romi care frecventează școala o fac în clase ordinare, acest lucru fiind o dorință comună a acestora. De multe ori, clasele ordinare nu sunt adaptate pentru a face față exigențelor școlare ce vizează copiii romi. „*Clasele ordinare pot fi și ele asociate asimilării politice, în sensul că duc la «normalizare», adică la uniformizare și la pierderea identității*”²⁶

Când vorbim despre identitatea romilor avem în vedere identitatea lor culturală, apartenența la anumite „*referințe culturale stabile, la un ansamblu de semnificații de valorificări ale realului*”.²⁷ Perspectiva interculturală imprimată învățământului românesc ar putea întâmpina dificultăți datorită existenței unor sentimente de ură și dispreț acumulate în timp. Pentru a putea dezvolta o atitudine interculturală autentică este necesar să ne debarasăm de sentimentele și prejudecățile vechi, să încercăm să cultivăm în spiritele oamenilor dorința de cunoaștere și de atașare față de altă cultură.

În privința limbii în care se va desfășura educația romilor, aceasta nu poate fi alta decât limba română, aceasta până când se va ridica din rândul romilor o intelectualitate capabilă să organizeze și să pună în funcțiune un sistem educațional complet în limba romani. Se poate spune că învățământul copiilor romi în limba română ar afecta identitatea etnică și culturală a acestei populații. De fapt, în acest caz, se confruntă „*un principiu abstract cu o prioritate imediată a societății românești*”.²⁸

- Păstrarea identității etnice – element constitutiv al democrației europene;

- Integrarea socială a romilor – prioritatea majorității statelor europene.

Un compromis între cele două alternative îl constituie școlarizarea romilor. Cea mai accesibilă variantă este cea a școlarizării romilor în limba statului respectiv (limba română). Pentru organizarea unui învățământ în limba romani este nevoie de investiții foarte mari dar și de cadre specializate, manuale, programe școlare, etc.

Mediul cultural este fundamental și simptomatic pentru crearea unei identități. Școala este locul de întâlnire al mai multor modele de

valori și experiențe, al diversității. Diversitatea este o realitate dezirabilă, dar, odată atinsă, este destul de greu de gestionat. Dintr-un instinct de securitate, ne pierdem în prejudecăți și stereotipuri. Excluziunile și marginalizările degenerază, nu de puține ori, în mari conflicte sociale. Prevenirea acestor conflicte trebuie să înceapă din școală. Educația interculturală poate atenua conflictele și eradica violența din școli, prin formarea unor comportamente cum sunt²⁹:

- Aptitudinea de a comunica (a asculta și a vorbi);
- Cooperarea și instaurarea încrederii în sânul unui grup (de tineri, de muncă, de joacă, etc.);
- Respectul de sine și al altora, toleranță față de opiniile diferite;
- Luarea de decizii în mod democratic;
- Acceptarea responsabilității altora și a propriei persoane;
- Soluționarea problemelor interpersonale;
- Stăpânirea emoțiilor primare;
- Aptitudinea de evita altercațiile fizice.

Școala trebuie să realizeze procesul de integrare. Integrarea elevilor presupune nu numai o aducere a elevilor la cultura clasei, școlii, comunității, ci și o integrare a experienței culturale a noului venit în experiența comună a clasei în care elevul urmează să se integreze.

Programele școlare ce se adresează copiilor romi au servit ca elemente de inovație în domenii dintre cele mai diverse, mai ales pentru educația interculturală. Prin participarea copiilor romi în cadrul unei abordări interculturale, aceștia contribuie, la rândul lor, la dezvoltarea acestei interculturalități prin însuși faptul că, din punct de vedere cultural, romii sunt caracterizați printr-o dispersie în cadrul altor populații, prin prezența lor în toate statele lumii.

Școlarizarea copiilor romi a fost și continuă să fie o componentă importantă în cadrul activităților Uniunii Europene și ale Consiliului Europei. Dimensiunea internațională reprezintă un indicator esențial pentru modul de abordare a problematicii romilor în lume. Pentru romi ca o comunitate transnațională, prezentă în toate statele, dimensiunea europeană este deja intrinsec prezentă. Acest element poate servi ca un punct de reper pentru întreg ansamblul de acțiuni (naționale și internaționale) ce se adresează etniei romilor.

Note:

1. Viorel Achim, *Țigani în istoria României*, 1998, Editura Enciclopedică, București, p. 18.
2. Adrian Neculau, *Țigani din România*, în Teodor Cozma (coordonator), *O nouă provocare pentru educație: interculturalitatea*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 177.

3. Viorel Achim, *op. cit.*, p. 137.
4. *Ibidem*, p. 154.
5. *Ibidem*.
6. Elena Zamfir, Cătălin Zamfir (coordonatori), *Țiganii între ignorare și îngrijorare*, Editura Alternative, 1993, p. 159.
7. *Ibidem*, p. 160.
8. Jean Pierre Liegeois, *Geopolitica și sociopolitica: noi perspective pentru romei*, traducere din limba engleza de Delia Grigore, articol aflat pe site-ul www.romanothan.ro, accesat la data de 07.12.2003.
9. *Ibidem*.
10. *Vocabularul societății plurale*, editat de Fundația pentru o Societate Deschisă, Timișoara, 1998.
11. Delia Grigore, *Premisele unui studiu referitor la politicile educaționale de creștere a stimei de sine și depășire a stimei la copiii romei*, articol aflat pe site-ul www.romanothan.ro, accesat la data de 21.03.2004.
12. Carmen Crețu, *Curriculumul intercultural – catalizator al globalizării*, în Teodor Cozma (coordonator) *O nouă provocare pentru educație: interculturalitatea*, Editura Polirom, 2001, p. 138.
13. Lucian Ciolan, *Pași către școala interculturală*, Editura Corint, 2000, p. 7.
14. Nicoleta-Laura Popa, *Educația pentru minorități etnice: politici vest-europene*, în Teodor Cozma, *Op. cit.*, p. 148.
15. Lucian Ciolan, *Op. cit.*, p. 19.
16. Elena Zamfir, Cătălin Zamfir (coordonatori), *Țiganii între ignorare și îngrijorare*, Editura Alternative, 1993, p. 92-100.
17. *Ibidem*.
18. Teodor Cozma, Constantin Cucuș, Mariana Momanu – „Educația copiilor de țigani: reprezentări, ipoteze, dificultăți” în vol. *Minoritari, Marginali, Excluzi*, coord: Adrian Neculau și Gilles Ferreol, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 114.
19. Elena Zamfir, Cătălin Zamfir (coordonatori), *Op. cit.*, p. 99.
20. Constantin Cucuș, *Educația. Dimensiuni culturale și interculturale*, Editura Polirom, 2000, p. 197
21. În cadrul Universității din Craiova există un număr de 65 de studenți înscriși pe locurile speciale pentru romei. Pentru anul universitar 2003-2004 a fost alocat un număr de 17 locuri speciale pentru romei, locuri ce s-au dovedit insuficiente având în vedere numărul de cereri existente.
22. Adrian Neculau „Țiganii în România” în Teodor Cozma, *Op. cit.*, p. 163.
23. Viorel Achim, în revista *Dilema*, VII, 1999.
24. Liégeois J.P., în Constantin Cucuș, *Educația. Dimensiuni culturale și interculturale*, Editura Polirom, 2000, p. 197.
25. *Ibidem*.
26. Constantin Cucuș, *Op.cit.*, p. 197.
27. Teodor Cozma, Constantin Cucuș, Mariana Momanu – „Educația copiilor de țigani: reprezentări, ipoteze, dificultăți” în vol. *Minoritari, Marginali, Excluzi*, coord: Adrian Neculau și Gilles Ferreol (coordonatori), Editura Polirom, Iași, 1996.
28. Lucian Cherata, *Țiganii – istorie, specific, integrare socială*, Editura Sibila, Craiova, 1999. p. 124.
29. Constantin Cucuș, *Op.cit.*, p. 181.

Liviu Brătescu

România – un spațiu al multiculturalității?

Pentru că o incursiune în istoria multiculturalității românești ar fi depășit spațiul pe care îl avem la dispoziție, ne vom concentra atenția doar asupra spațiului extra-carpatic și vom încerca să facem un scurt inventar al modului în care a conceput „majoritatea” raportul său cu „minoritatea”, începând cu modernitatea românească timpurie.

Unul din autorii de prestigiu ce s-a ocupat de analiza fenomenului multiculturalității este Will Kymlicka, cercetător cunoscut publicului românesc mai ales prin intermediul lucrării „Multiculturalismul liberal”, aparținând lui Levente Salat¹. Pentru că unele din observațiile lui Kymlicka le considerăm a avea acoperire și pentru spațiul românesc, reluarea câtorva din afirmațiile sale ni se pare utilă. Dintre aserțiunile autorului amintit, cea potrivit căreia situația actuală a unor comunități etnoculturale se datorează în primul rând modului diferit în care ele s-au integrat în comunitățile politice deja existente la apariția lor merită reținută. Opțiunea pentru un tip sau altul de relație cu națiunea majoritară a contribuit în egală măsură la apariția diferitelor probleme cărora aceleași comunități etnoculturale au trebuit să le facă față.

Dincolo de justetea observației pentru societatea românească, se poate aduce o scurtă completare. Indiferent de strategia adoptată de cei încadrați în spațiul existent, un rol important în relația amintită revine modului în care s-a făcut raportarea „majorității” la „nou-veniți”. În egală măsură se poate adăuga și rezultatul felului în care a fost privit în general „celălalt”, ce apare ca un actor cheie în imaginarul oricărei comunități.

Jocul alterității nu va avea cum să nu fie prezent și în istoria românilor. Dacă „celălalt” a beneficiat de o atenție deosebită, explicațiile

sunt cel puțin două: în cazul comunității românești era vorba de o civilizație a cărei notă dominantă era ruralitatea și izolarea, dar, în egală măsură a existat un perpetuu impact al modelelor străine.

Se poate vorbi în cazul mentalului colectiv românesc despre existența unui stereotip etnic pozitiv în ce privește autoidentificarea, ce cuprinde atributele: ospitalitate, hărnicie, omenie, muncă, cinste, patriotism, ș.a. Toate acestea au dat românilor forța de a se raporta într-un mod aproape intransigent față de „ceilalți”.

Un element comun pentru românii de pe ambele versante ale Carpaților este tendința de a se configura într-o manieră concurențială, ca replică puternică la imaginile ostile ale străinilor. Lucrările apărute în secolele XV-XVII ne oferă tot atâtea exemple în privința modului în care definirea propriei identități a însemnat în același timp o delimitare de alte entități (etnice, confesionale)². „Așezați în calea răutăților”, românii au înclinat în această perioadă pentru o cunoaștere a străinilor și o investigare a culturii lor. Primele reacții ale românilor față de cei care reprezintă pentru perioada amintită ipostaze ale alterității au fost încercările de a-i decipta pe „străinii” de toate dimensiunile (etnică, politică, confesională) și de a-i eticheta într-un fel sau altul, în funcție de formele de gândire și de conviețuire ale alogenilor. Putem spune pentru acest moment că, dincolo de eforturile de a-și manifesta propria identitate, românii nu exercită asupra „celorlalți” presiuni puternice pentru ca aceștia să le accepte modelul lor cultural.³

Fără a putea stabili o delimitare cronologică, se poate vorbi de o modificare treptată a acestei atitudini. Începutul, dacă îi putem spune așa, i-a aparținut lui Dimitrie Cantemir, care în „Descriptio Moldaviae” vorbește cu nu prea mare încântare despre pătrunderea în țară și ocuparea unor poziții importante a armenilor, evreilor, turcilor și grecilor. Surprinzător poate, dar, în viziunea voievodului-cărturar, vinovați pentru această stare sunt chiar moldovenii „loviți” de apatie, lăncezeală și lentoare⁴.

Într-o lucrare apărută două secole mai târziu, Dumitru Drăghicescu îi vedea pe cei amintiți anterior ca fiind principalii beneficiari ai pierderii independenței Țărilor Române. În opinia celui ce încercase să facă un portret psihologic al românilor, principalele tare ale moralității acestora se datorau pătrunderii în societatea românească a străinilor. Dacă ungurii și polonezii poartă responsabilitatea încetățenirii trădării domnilor și comploturilor ce aveau loc împotriva acestora⁵, vinovăția bulgarilor constă tocmai în substituirea boierimii române cu una formată din rândul lor⁶. Exemplele amintite nu reprezintă decât o transpunere într-o formă pretins coerentă a unor imagini difuzate prin intermediul folclorului în

care bulgarul și sârbul sunt proști, grecul este la alegere lacom, rău, prost, obraznic, ungurul lăudăros și fricos, iar armeanul murdar⁷. Dorind să îngroașe impactul negativ al grecilor, Drăghicescu nu ezită să comită și erori istorice vorbind despre contribuția acestora la deplasări de populație peste Carpați și Dunăre⁸. Ceea ce poate fi frapant la prima vedere, este faptul că și momentele festive, cum ar fi dezvelirea statuii lui Ștefan cel Mare din 1883 de la Iași, devin noi prilejuri pentru a relua disputa imaginară cu turcii și maghiarii. Aceștia erau prezentați în cântecele dedicate lui Ștefan în postura de învinși ai voievodului Moldovei, satisfacția fiind maximă, chiar dacă de la producerea acelui eveniment trecuseră aproape patru secole⁹.

Începând cu secolul al XIX-lea, a apărut vizibilă incapacitatea celor ce făceau parte din elita politică și culturală de a vedea în stat un mijloc de a organiza națiunea altfel decât prin anularea particularismelor culturale și a tradițiilor locale. Lipsa curajului în asumarea responsabilității pentru eșecul unor proiecte, avea să fie vizibilă începând cu 1821.

După un secol de prezență fanariotă în Principatele Române, grecii erau considerați la 1821 și 1848 ca principalii vinovați pentru decalajul uriaș ce se constata că există între lumea românească și cea occidentală¹⁰. Ei purtau în opinia unor formatori de opinie din a doua jumătate a secolului al XIX-lea precum Eminescu, responsabilitatea degradării morale a românilor. Corupția, lașitatea și duplicitatea erau socotite doar câteva din contribuțiile elenilor la procesul amintit. Un loc important în galeria comunităților etnic clasificate ca negative l-au avut, în egală măsură, în secolul al XIX-lea turcii. Dincolo de afectarea independenței, aceștia erau considerați vinovați de aruncarea românilor în atmosfera amorală a Orientului¹¹. În cazul turcilor, dar și al rușilor, transformarea lor în dușmani redutabili era cu siguranță și rezultatul contactelor politice dintre statul român, pe de o parte, Rusia și Imperiul Otoman, pe de altă parte.

În privința raportului cu alteritatea se poate vorbi de o dublă unitate de măsură. Imaginea unora dintre străinii aflați în afara țării, apropierea care există sau care se dorește a exista cu aceștia (cum ar fi francezii ca exponenți ai culturii occidentale sau germanii – admirați pentru ordine, punctualitate, muncă) este diferită de cea a celor din „interiorul” societății românești.

În cazul francez putem spune că am asistat la construirea unui mit politic, ca urmare a contactelor politico-culturale ale elitei românești și asta în ciuda unui sprijin incoerent din partea Franței în anumite momente istorice (amintim aici faptul că statul francez a recunoscut ultimul independența). O

dovadă a influenței deosebite a Franței asupra spațiului public românesc o reprezintă și mișcarea din vara lui 1870 - primăvara lui 1871, care dincolo de orientarea antidinastică a unora dintre participanți, reflectă un puternic curent francofil¹². Chiar și domnitorul Carol, înaintea războiului franco-prusac din 1870-1871, încerca să aibă o bună relație cu cercurile politice franceze, el asigurându-l pe Napoleon în 1869 de recunoștința României pentru sprijinul politic pe care aceasta l-a primit în 1866¹³.

Pe parcursul secolului XIX, modelul german devine mai atractiv pentru români, mai ales după instalarea pe tronul Principatelor a unui reprezentant al dinastiei Hohenzoller. Cunoscută pentru rigoarea și eficiența sa, cultura germană va fi considerată treptat de tot mai mulți intelectuali și lideri politici mai adecvată națiunii române decât mentalitatea franceză. Dacă curentul francofil era îmbrățișat mai mult de gruparea liberală, cel filogerman a beneficiat de aportul unor lideri conservatori de marcă, precum P. P. Carp sau Titu Maiorescu. Sprijinul lor pentru aderarea României la Tripla Alianță (în 1883) avea să fie unul important și consistent într-o perioadă în care, după pierderea sudului Basarabiei în 1878, rusofobia devenise o stare larg răspândită.

În același timp, comportamentul reprezentanților culturilor aflate în interiorul societății românești este supus unei analize minuțioase uneori chiar nedrepte, aflate însă într-o strânsă legătură cu sentimentul unei cetăți asediate, frecvent întâlnită în imaginarul național. Pentru o societate care își revendica apartenența la lumea occidentală, surprinde devalorizarea și culpabilizarea celorlalți pe parcursul unui întreg secol XIX, devenit și al națiunilor.

Din categoria „celorlalți” dar care se află în interiorul societății românești, cei care au oferit mai multe trăsături de alteritate¹⁴ și au provocat o mai mare neliniște au fost evreii. Fără a ne propune să definim natura perceperii acestora de către români, nu putem ignora faptul că vreme de un secol întreg (1848-1948) evreul a fost perceput ca o entitate investită cu un mare grad de alteritate. Expansiunea populației evreiești în secolul al XIX-lea în Vechiul Regat a fost considerabilă, dar ea nu a justificat incapacitatea unei întregi clase politice de integrare a unei etnii ce a avut un rol deosebit în procesul de modernizare¹⁵. În locul unei rezolvări în spiritul secolului, a fost preferată utilizarea mitologiei celui alt în propaganda politică. Cu rare, dar foarte rare excepții, oamenii politici români din secolul XIX își abandonaseră convingerile exprimate la 1848 ca să devină, tocmai în momentul în care dobândiseră funcții importante în stat, exponenții unui curent ce vedea în evrei un pericol la adresa ființei naționale. Aproape toți cei care vor fixa direcțiile de dezvoltare

ale gândirii politice, sociale și culturale românești aderă într-un fel sau altul la idei străine de cele susținute în timpul revoluției: Cezar Boliac, Simion Bărnuțiu, C. Negruzzi, B. P. Hasdeu, V. Conta, Mihai Eminescu¹⁶. Dezbaterea formei articolului 7 din Constituția din 1866 avea să anunțe lungi polemici legate de modalitățile de rezolvare a problemei evreiești, ele continuând mult timp și după proclamarea și chiar recunoașterea independenței. Nimic nu putea să pară mai frustrant pentru clasa politică românească decât una din deciziile Congresului de la Berlin care condiționa recunoașterea independenței de modificarea articolului 7. Ceea ce credem că deranja era însăși ideea de a condiționa recunoașterea unuia din dezideratele clasei politice românești după un război care presupusese numeroase sacrificii materiale și umane. Și aceasta în condițiile în care, încă de la începutul anului 1877, opinia publică românească era deja surescitată, printre altele, și datorită unor articole din presa maghiară în care se vorbea de discriminările la care sunt supuși românii, dar și unor intervenții pe care Alianța Israelită le făcuse la Constantinopol în decembrie 1876¹⁷. O surpriză completă o constituie apariția în ziarul „Românul” la 3 ianuarie 1877 a două scrisori din partea unor societăți evreiești, din care una se numea „Românizarea”, în care se exprima recunoștința față de atitudinea statului român față de problema evreiască¹⁸.

Dintre puținii lideri politici ce optau pentru o rezolvare pozitivă, Petre Carp și Titu Maiorescu erau figurile cele mai proeminente. Pentru primul, evreul era chiar un model de urmat pentru întreaga societate, datorită faptului că întruchipa calitățile burghezului perfect¹⁹ ce merită să i se acorde toate drepturile și să fie privit ca un etalon ce trebuie depășit. Ținând cont de locul ocupat de cei doi în cadrul „grupului” Junimea, poziția lui Eminescu este aproape de neînțeles. Pentru marele poet, evreii erau „cămătari”, „speculanți”, „creditori”, „traficanți”, „spoliatori”²⁰. Ca tehnică jurnalistică de desconsiderare a adversarilor politici, el realiza legături puternice între aceștia și evrei. Unul din liderii liberalilor era etichetat în intervențiile sale drept „mare rabin”²¹.

Anul 1918 a complicat și mai mult problema multiculturalității mai ales după ce anumite comunități, cum ar fi cea maghiară – ce formase o societate activă și completă din punct de vedere instituțional –, au fost încorporate într-un stat mai mare împotriva voinței lor.

Suficiența de care au dat dovadă autoritățile românești în rezolvarea solicitărilor formulate de celelalte etnii din România Mare, cuprinse și în tratatul minorităților, a contribuit la instalarea unei stări de neîncredere și suspiciune. Alături de incapacitatea clasei politice de a administra corespunzător contenciosul amintit, nu poate fi ignorat faptul

că nici „spiritul public” românesc nu era pregătit să facă față provocării pe care a constituit-o noua configurație a granițelor țării de după primul război mondial.

Fenomenele care au avut loc în perioada interbelică (adoptarea unor măsuri ce trebuiau să asigure o preponderență românească în economie, cultură) dovedeau că trecerea la un stat cu o populație eterogenă – în cadrul căreia în proporție de 30% limba română nu era una familiară – era un test greu de trecut.

Spre deosebire de România modernă, care încerca să rezolve într-o manieră originală problema relației majoritate-minoritate, regimul comunist nu numai că a ignorat complet rezoluții ale instituțiilor occidentale privind drepturile minorităților naționale cum au fost, de pildă, cele din 1981, 1987 elaborate de Parlamentul European²², dar, prin atitudinea față de reprezentanții „alterității”, statul român a dat chiar impresia încercării de constituie a unui stat monocultural.

O mărturie interesantă despre modul în care privea regimul comunist relațiile dintre români și maghiari o avem din partea lui Lucian Boia. Profesorul bucureștean ne informează în preambulul unui articol din volumul intitulat „Studii istorice româno-maghiare” cum cenzura se implicase în neapariția unui articol consacrat unei înțelegeri româno-maghiare din 1865, în care se recunoștea de către români apartenența Transilvaniei la Ungaria și se pregătea înlăturarea lui Cuza cu sprijinul oamenilor politici maghiari²³. Ceea ce a caracterizat perioada cuprinsă între 1945-1989 a fost utilizarea unor simboluri din patrimoniul național și îmbrățișarea unui discurs naționalist pentru o legitimare a propriei puteri.

După 1989, clasa politică românească, dar și o parte a societății civile, a evitat o lungă perioadă de timp să se gândească la modalitățile de concepere a statutului minorităților și la drepturile acordate acestora. Unul din dosarele sensibile îl reprezintă acela al minorității rome. Pentru o bună perioadă de timp, relația români-romi a avut o configurație pitorească, de acceptare a obiceiurilor și tradițiilor comunității rome²⁴. Astăzi, unele sondaje ne indică faptul că 2/3 din români nu îi agreează pe țigani. Acestora li se reproșează adesea faptul că afectează nesiguranța vieții de fiecare zi și că strică imaginea României în afara țării²⁵. Scenariile catastrofice prefigurează un viitor în care populația romă, datorită unei natalități ridicate, va deveni majoritară. Justifică o asemenea perspectivă un discurs public cu puternice conotații rasiste? Evident că nu, mai ales că în felul acesta se pot produce noi fisuri sociale.

Un alt subiect sensibil pentru societatea românească îl reprezintă „problema maghiară”. Dincolo de anumite prejudecăți și stereotipuri for-

multe de-a lungul istoriei, acestea au fost potențate și de atitudinea autorităților maghiare față de românii din Transilvania înainte de 1918. Dacă la aceasta adăugăm modul tranșant, chiar radical (în opinia multor români), de a face politică și de a-și promova programul al liderilor maghiari, avem toate ingredientele ce stau la baza unui discurs naționalist, maghiarofob, ce poate fi întâlnit la unii dintre politicienii români. Nimic nu pare a fi mai facil decât a explica insuccesele, numeroase de altfel, de după 1989 prin prisma rolului jucat de reprezentanții maghiarimii.

România secolului XXI este în căutarea unui model politic și economic viabil, dar și a unei modalități de percepere corectă a diversității. Cheia pe care o considerăm adecvată pentru această problemă este una liberală. Ea presupune îndeplinirea prealabilă a câtorva condiții: garantarea cetățeniei pentru cei care trăiesc pe teritoriul unei țări, imaginea despre identitatea națională și integrarea celor cu diferite particularități etnoculturale să fie pluralistă și tolerantă în sfera privată, cât și în cea publică, și nu în ultimul rând, minoritățile naționale să aibă asigurate condițiile pentru a se angaja în propria lor construcție națională. Uneori astfel de eforturi vin în contradicție cu alte priorități cum ar fi consolidarea instituțiilor democrației reprezentative. Există într-adevăr și riscuri, cum ar fi cele determinate de adoptarea unor standarde liberale de recunoaștere oficială a diversității și a proiectelor concurente de construcție națională ce pot periclita integritatea unui tânăr stat democratic²⁶.

Pentru ca acceptarea celuilalt să se facă cu relaxare va fi nevoie mai întâi să se treacă peste setul întreg de prejudecăți acumulat în timp, dar și de asumarea de către clasa politică a unor programe care să aibă ca obiectiv conturarea unei societăți în care acceptarea diversității să devină un fapt firesc. În felul acesta România poate deveni un spațiu al multiculturalității.

Note:

1. Levente Salat, *Multiculturalismul liberal*, Polirom, Iași, 2003, p.87.
2. Dan Horia Mazilu, *Noi despre ceilalți. Fals tratat de imagologie*, 1999, Polirom, p.10.
3. *Ibidem*, p.11.
4. *Ibidem*, p. 134.
5. D. Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, Editura Albatros, 1996, p.227.
6. *Ibidem*, p.231.
7. Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, București, 1997, p.178.
8. D. Drăghicescu, *op. cit.*, p.256.
9. *Curierul*, 15 VI 1883, p.2.
10. Vlad Georgescu, *Istoria ideilor politice românești(1369-1878)*, München, Jon Dumitru Verlag, 1987,

11. D. Drăgicescu, *op. cit.*, p.260.
12. C. Bacalbașa, *Bucureștii de altă dată*, Editura Eminescu, București, 1987, vol. I, p.20.
13. Paul Lindenberg, *Regele Carol I*, Humanitas, 2003, p.99.
14. Lucian Boia, *op.cit.*, p.200.
15. D.Vitcu, D.Ivănescu, C.Turluc, *Modernizare și construcție națională în România. Rolul factorului alogen*, Junimea, Iași, 2002, p.23-40.
16. Leon Volovici, *Ideologia națională și „problema evreiască” în România anilor '30*, Humanitas, 1995, p.28.
17. C.Bacalbașa, *op.cit.*, vol. II, p.221.
18. *Ibidem*, p.222.
19. S.Alexandrescu, *op.cit.*, p.66.
20. Ruxandra Cesereanu, *Imaginarul violent al românilor*, Humanitas, București, 2003, p.16.
21. *Ibidem*, p.17.
22. Gabriel Toggenburg, „O orientare aspră într-o relație delicată: străduințele Uniunii Europene pentru minoritățile sale”, în *Altera* 20-21, IX, 2003, p.7,8.
23. Lucian Boia, „O convenție româno-maghiară din anul 1865”, în *Studii istorice româno-ungare*, volum editat de Lucian Năstasă, Fundația Academică, A.D.Xenopol, 1999, p.119-120.
24. Dan Oprescu, „Ce-i de făcut”, în *Sfera Politicii*, nr. 58, 1998, p.13.
25. Lucian Boia, *Istorie și mit...*, p.200.
26. Levente Salat, *op.cit.*, p.333.

Răzvan Burleanu

Dileme identitare

Motto: „înfometăți și nefiind în stare să găsească prin întuneric hrana ideală de care amândoi aveau nevoie, reluară atunci lupta cu puteri îndoite și, sub pretext că se gustă numai pentru a se completa și cunoaște mai bine, începură să se muște cu furie mereu crescândă, până ce, consumându-se treptat unul pe altul, ajunseseră ambii la ultimul os... Algazy termină mai întâi...”

(Urmuz)

„Puterea...reprezintă prioritatea deciziilor [politice] asupra cerințelor [societății], abilitatea de a vorbi în loc de a asculta. Într-un fel, ea reprezintă abilitatea de a-ți permite să nu înveți”, spunem împreună cu Karl Deutsch. Cu siguranță aceasta rămâne „o epocă a extreme-lor”.¹ România este de multă vreme o țară ruptă în două. Aici ne-a adus centralismul democratic al bolșevismului, iar cei 10 ani ai iliescianismului au exacerbat până în pragul nebuniei această realitate. Nu e nevoie de abilități sociologice sau politice pentru a justifica inițiativele referitoare la autonomie formulate de „radicali” UDMR. Pentru orice om dotat cu cele cinci simțuri, e clar că distanța crește. Împărțirea României nu mai pare o ficțiune. Am putea spune că menținerea conducerii centralizate are ceva din intoleranța de care dădeau dovadă conducătorii Imperiului Roman în relație cu provincia. E drept totuși că relațiile româno-maghiare sunt dominate de niște tipare mentale prestabilite.² Oamenii și comunitățile se deosebesc în mai mare măsură în imaginar decât în realitate. În Transilvania, nu persistența conflictelor etnice între români și maghiari este regula, ci „conflictele de definire a unor momente istorice”.³ Parafrazând manualele de istorie, am putea spune că rezervorul de istorie, numit și butoiul de pulbere al Europei, nu s-a golit încă. Astfel,

În această lucrare vom discuta despre relația centru–periferie, în privința raporturilor româno-maghiare. Această discuție merită toată atenția, cu atât mai mult cu cât regionalizarea pare să se afle pe agenda structurilor integratoare europene.

Repertoriul conceptual al limbajului politic al comunității maghiare din România trebuie pus în legătură cu evoluțiile legate de drepturile minorităților după căderea comunismului, mai precis după încheierea Războiului Rece. Evoluțiile din spațiul ex-iugoslav, cu specificitățile sale istorice și politice, a căror translatare la alte cazuri din zonă nu constituie decât o explicație facilă și lipsită de o bază de argumentare solidă, au pus sub semnul întrebării principiile care au călăuzit Puterile Centrale la înființarea statelor din Europa de Est la Conferința de pace de la Paris din 1919. Recunoașterea internațională a Bosniei-Herțegovina, Croației și Sloveniei au deschis dezbaterile asupra noilor modalități de afirmare a drepturilor colective ale minorităților, fără să fie nevoie de recursul la secesiune și violență⁴. În aceste condiții, apare și discuția asupra noului tip de „contract social” pe care statele est-și sud-est europene trebuie să-l negocieze cu membrii corpului național. În plus, pentru majoritatea țărilor din fostul spațiu comunist, căderea comunismului a determinat o revenire la modelele identitare de dinainte de formarea statelor naționale moderne, cu un accent deosebit pus pe identitatea lingvistică și religioasă.⁵

În acest context politic, naționalismul este o expresie a revendicărilor și a solicitărilor în numele națiunii și face parte din arsenalul societăților periferice care încearcă să se detașeze de un centru dominant și integrator. Ernest Gellner este de părere că naționalismul transformă culturi pre-existente în națiuni, uneori le inventează și deseori ajunge să anuleze aceste culturi.⁶ Harry Ritter definește naționalismul ca „*doctrină politică, emoție sau stare de spirit bazată pe presupunerea că societatea este cel mai bine organizată în forma statului-națiune și că statul-națiune trebuie să fie punctul central al loialismului individual și de grup.*”⁷ Naționalismul sub toate formele sale trebuie tratat ca expresie a unor realități specifice.⁸ Exacerbarea sa nu poate fi explicată recurgându-se doar la ambiguitățile raportării tradiționale de tip stânga-dreapta. Cele șapte familii politice (extrema stângă, comuniști, socialiști, creștin-democrați, liberali, conservatori, extrema dreaptă) nu sunt reprezentative pentru sistemele de partide actuale excluzând ecologismul și regionalismul, ultimul fiind strâns legat de noile dimensiuni ale naționalismului. Clivajul stânga-dreapta implică la rândul său anumite excepții,⁹ impunându-se, de aceea, teoria lui Stein Rokkan. Pentru acesta

partidul este o formă de organizare universală în strânsă legătură cu diviziunile sociale ce caracterizează o societate în momentul demarării procesului de structurare a sistemului de partide. Spre deosebire de Duverger, care deducea configurația sistemelor de partide plecând de la cadrul instituțional, la Rokkan apariția și dezvoltarea partidelor corespunde perioadelor de modernizare din istoria europeană legate de apariția statului-națiune și de revoluția industrială. Formarea partidelor politice, în sensul modern al termenului, se produce din momentul în care concurența politică se orientează în funcție de clivaje. Între acestea, clivajul centru-periferie exprimă structurarea partidelor și orientărilor politice în raport cu construcția și deconstrucția statului-națiune¹⁰. Conștiința apartenenței la o comunitate cu caracteristici culturale distincte conduce la apariția partidelor regionale, dar, ca reacție, și a noilor partide naționaliste. Dacă partide regionaliste există în Italia, Spania, Belgia sau Marea Britanie, acolo unde diferențele economice și culturale (în primul rând lingvistice) sunt puternice și unde existența statului-națiune este văzută ca un obstacol în calea realizării depline a regiunilor, în statele cu tradiție națională puternică (Franța) sau cu o identitate și o istorie încă neclare, reacția la dinamica demografică și tendința de integrare a unor minorități culturale din ultimele decenii întărește curentele și partidele naționaliste cu tendințe rasiste. În Rezoluția cu privire la drepturile omului în lume din 1997 și 1998 și politicile de drepturile omului ale U.E., Parlamentul remarcă faptul că „*mare parte din cele mai violente conflicte din întreaga lume au implicat probleme legate de minorități*”.¹¹

Există o bogată și variată literatură de politologie occidentală care în ultimii ani demontează sistematic ideea de stat național unitar. Este vorba de amplul studiu critic al renumitului politolog canadian Will Kymlicka realizat împreună cu Christine Straehle.¹² Puțini au fost cei care au enunțat că există și un altfel de naționalism, un naționalism „benefic”, „universalist”, care „încheagă” și nu „distruge” statele. (Printre ei se numără cunoscutul politolog maghiar de origine transilvană, G. M. Tamás.) În viziunea acestor specialiști naționalismul de stat este condiția *sine qua non* a existenței societăților moderne, căci cele trei componente de bază ale democrației: justiția socială, democrația deliberativă și libertatea individuală nu se pot garanta decât în cadrul statelor naționale (*nation-states*). Națiunea este „motorul” statelor democratice.¹³ Conform acestei teorii, există două tipuri de națiuni și, în consecință, de naționalisme: națiunea culturală (în varianta sa extremă: etnicistă sau chiar rasistă) de tip german, care se compune din indivizi aparținând

aceleiași limbi și aceleiași culturi (într-o formulare mai radicală aceleiași etnii sau rase), și națiunea civică de tip francez și anglo-saxon, care întrunește indivizi de aceeași cetățenie, fără nici un fel de referire la apartenența lor etnică sau culturală.¹⁴ Statele naționale sunt în realitate „state producătoare de națiuni” (*nation-building states*) sau „state naționalizatoare” (*nationalizing states*).¹⁵ „Statul-națiune” pe de o parte produce, pe de alta însă distruge națiuni, notează W. Connor.¹⁶ Unii autori dovedesc că Ernest Gellner greșeste când crede că funcționarea sistemului democratic este condiționată de existența unei singure limbi oficiale. Acest lucru este „adevărat” numai în cazul statului național centralizat, democrația deliberativă într-un stat descentralizat, multinațional și ierarhizat poate funcționa perfect și în lipsa unei singure limbi oficiale.¹⁷ David Held afirmă că în cadrul statului național, autonomia individuală, legitimitatea politică, democrația deliberativă nu se mai pot realiza satisfăcător.¹⁸ Ideea statului național unitar domină nu numai conștiința publică românească, ci și cea maghiară. Confruntările politice majore se desfășoară în jurul conceptelor de națiune și naționalism.¹⁹

Cazul partidelor naționaliste din centrul și estul Europei este ilustrativ câtă vreme acestea profită de ambiguitățile și costurile sociale ale tranziției dar și de contextul creat deja în Occident de existența și experiența partidelor naționaliste. Caracteristic câtorva state comuniste aparținând unor zone culturale diferite (Albania, Coreea de Nord, Cuba, România sau Vietnam), național-post-comunismul presupune totuși un element comun: existența unei amenințări la adresa conducerii sau a regimului, fie că vine din interiorul sistemului, din partea maghiarilor ca în cazul României, așa cum este considerat, fie că sunt reprezentate de amenințările externe de ordin politic și militar.²⁰ Partidele antisistem sfidează cu dezinvoltură clivajele unidimensionale tradiționale ce le-ar exclude din viața politică. Dacă Jean Marie Le Pen declara în 1995 „*Nici la stânga, nici la dreapta. Trebuie să ne pregătim pentru alternanța sistemului*”,²¹ Partidul România Mare se declară partid de centru stânga de orientare națională, conform statutului din 1997, neglijând clasificarea de dreapta a oricărei mișcări naționaliste în Occident de o sută de ani. Etichetele sunt folosite doar pentru că ele par să indice ceva în legătură cu publicul vizat care, în cazul PRM, este format din cei ce cred că au fost defavorizați grav de tranziție (vezi profilul electoral al simpatizantului PRM și Corneliu Vadim Tudor în „Barometru de Opinie Publică” din mai 2000). Tendința de personalizare a acestor partide este evidențiată de cultul personalității liderului ce devine principala referință a partidului și de care depinde performanța sa electorală. Puse în fața participării la

guvernare, unele partide naționaliste sunt dispuse cel puțin la o schimbare de retorică, dacă nu la o veritabilă transformare, altfel nu s-ar explica discursurile actuale proeuropene ale liderului PRM.

Cei mai mulți naționaliști vorbesc despre propriile națiuni ca despre niște victime ale străinilor, de multe ori „un Celălalt etnic”²². Uităm ceea ce spunea Julia Kristeva: „*Străinul este în noi*”. Minoritatea/majoritatea devine astfel candidatul perfect pentru imaginea dușmanului²³. Situația de victimă îți dă dreptul de a te plânge, de a protesta. Tzvetan Todorov realizează legătura între victimizare și renunțarea la identitatea individuală, subliniind că reculul valorilor democratice duce la renunțarea responsabilității și asumarea rolului de victimă, rol avantajos, dar pasiv²⁴. Un rol primordial îl are opțiunea pentru contextul în care e folosit clivajul stânga-dreapta, contează „*limbajul comun, cel ideologic, analiza istorico-sociologică, studiul imaginarului social*”.²⁵ Ideologiile tradiționale și dihotomiile politice își pierd semnificațiile, de aici și „distincția desuetă dintre stânga și dreapta, lipsită de orice noimă”.²⁶

Istoria postdecembristă – încă nescrisă – a conceptului de regionalizare pornește din anii '90 cu o puternică coloratură panicardă fesenistă și ulterior naționalistă. Ideea de regionalism devine treptat un tabu al societății, deja „democratizate”. Paralel se dezvoltă o literatură regionalistă, în timp ce în guvernarea CDR-istă apare pe piață Legea dezvoltării regionale, al cărei conținut nu se cunoaște cu exactitate nici astăzi. Trebuie făcută precizarea că această temă se manifestă sub două expresii diferite – regionalism/regionalizare. Regionalismul este expresia, mișcarea civică sau politică întruchipată uneori într-un mesaj electoral, a unei nevoi sociale, puțin fundamentată rațional. Regionalizarea e o tehnică de guvernare, elaborată teoretic, întruchipată într-un proiect fundamentat rațional și privită ca o tactică de guvernare complementară celei naționale.²⁷ Tema regionalizării sub cele două aspecte are propria istorie în România. Această temă a fost preluată și de Societatea Academică din România în diferite numere din „Early Warning Report”, căutând rațiuni în regionalizarea administrativ-economică, justificând modelul centralizat, deoarece altminteri s-ar înmulți nivelele de decizie necontractuale, complicând și mai mult lanțul decizional administrativ.

Se impune precizarea că regiunea cuprinde o parte dintr-un teritoriu (stat, continent, zonă geografică, etc.) caracterizată prin anumite particularități și colectivitatea care trăiește în acest teritoriu. Termenul de regiune are o arie de aplicabilitate foarte vastă. Regionalismul în perspectiva dezvoltării regionale și a integrării europene constituie tema acestei lucrări. Există trei categorii de regiuni: regiunile din interiorul

statelor; regiunile care cuprind mai multe state dintr-o anumită zonă geografică (ex. Benelux, grupul Visegrad, grupul țărilor din zona Mării Negre) și regiunile transfrontaliere, care grupează zone geografice de o parte și de alta a frontierelor de state, legate prin tradiție, limbă, religie, cultură etc. După intrarea în vigoare a Tratatului de la Maastricht, regiunile au devenit de fapt și de drept unul din pilonii integrării europene. În prezent Europa este alcătuită dintr-un veritabil mozaic de regiuni.

Problema regionalismului nu trebuie privită ca o reinstaurare a unor forme teritoriale existente în trecut, de regulă bazate pe principii naționaliste. Statul și regiunea din interiorul lui se condiționează reciproc, iar principiul subsidiarității, înscris în Tratatul de la Maastricht, servește ca bază de articulare a puterilor și competențelor în interiorul fiecărui stat. Europa unită se întemeiază atât pe statele ce o compun, cât și pe componentele regionale și descentralizate ale acestor state. Potrivit principiului autonomiei regionale, regiunile, prin autoritățile administrației publice organizate la nivelul lor, au dreptul și capacitatea efectivă de a rezolva și gestiona, în nume propriu și sub responsabilitatea lor, o parte importantă a treburilor publice, în interesul colectivităților regionale pe care le reprezintă. Autonomia regională este administrativă și se exercită numai în cadrul constituțional și legal din fiecare stat. Prin urmare, autonomia regională bazată pe alte criterii, cum ar fi cele etnice, rasiale, confesionale, politice, etc., este exclusă. Conform principiului subsidiarității, statul delegă o parte din competențele sale regiunilor. Acest transfer de competențe nu trebuie privit ca o diminuare a autorității acestuia, ci ca o consolidare a statului de drept și a democrației. După formarea statului unitar român prin unirea Transilvaniei cu Regatul României (1 Decembrie 1918) până la trecerea țării noastre în zona de influență sovietică, teritoriul României era împărțit în mai multe ținuturi sau provincii, fiecare cuprinzând mai multe județe. Apoi, la începutul anilor '50, a fost adoptat modelul sovietic de organizare administrativ-teritorială în regiuni și raioane. Întregul teritoriu cuprindea 16 regiuni, fiecare regiune conținând 12-18 raioane. Acest model era specific centralismului birocratic promovat de sistemul socialist sovietic. La 1 ianuarie 1968 s-a trecut de la acest model anevoios la actuala formă de organizare, cu 39 de județe plus municipiul București, la început, și 41 de județe plus municipiul București, în prezent. Organizarea administrativ-teritorială a României va trebui să se apropie cât mai mult, ca principii și orientări, de cele ale țărilor membre ale Uniunii Europene.

Luăm drept exemplu dezvoltarea regională în principalele state membre ale Uniunii Europene. În Franța regiunea este expresia

concentrării departamentelor care o compun și nicidecum o unitate superioară a acestora, care să exercite tutela asupra lor. Regiunile au fost create pentru a se ocupa de anumite probleme care interesează mai multe departamente. Există 18 regiuni continentale, plus teritoriile de peste mări, care reprezintă fiecare o regiune. Organele regionale studiază și fac propuneri privind dezvoltarea economică a regiunilor, amplasarea obiectivelor de investiții, adoptarea unor măsuri privind dezvoltarea și modernizarea căilor de comunicații, a serviciilor publice, etc. Atribuțiile și sarcinile regiunilor pot să difere de la o regiune la alta, în funcție de necesitățile departamentelor care le-au creat. Regiunea, ca și departamentul, are un buget propriu, precum și mijloace financiare proprii, provenite din impozitele și taxele pe care le percepe. Prin crearea regiunilor s-a urmărit să se contribuie la dezvoltarea economico-socială a colectivităților locale. Cu toate acestea, criza economică a avut repercursiuni și asupra regiunilor, constituind o frână în calea realizării sarcinilor și obiectivelor pentru care au fost create.

În Marea Britanie cea mai mare unitate administrativ-teritorială este comitatul, acesta având caracter de regiune. Comitatul se ocupă de prognoza unor servicii de interes public, ocrotirea sănătății, organizarea învățământului, construirea și amenajarea de drumuri, aprovizionarea cu apă potabilă etc. Pentru realizarea competențelor, comitatul primește subvenții de la bugetul statului. Guvernul exercită controlul asupra modului cum sunt utilizate de către organele comitatului subvențiile primite. Serviciile publice economice și financiar-bancare sunt gestionate de către corporațiile publice. De aceea, competențele comitatelor în domeniul economic sunt foarte limitate.

Italia este împărțită în 20 de regiuni, ele fiind cele mai mari subdiviziuni ale statului. Fiecare regiune cuprinde la rândul său 2-3 provincii, în total existând 50 de provincii. Regiunile se bucură de autonomie administrativă, precum și de dreptul de a emite acte normative în anumite domenii. Autoritățile administrației publice ale regiunilor au dreptul de a organiza servicii publice cu caracter regional, de a organiza poliția locală, învățământul profesional, asistența medicală, comerțul local, transportul în interesul regiunii, sistematizarea teritoriului regiunii, rețeaua de biblioteci publice, turismul regional etc. Reglementările autorităților administrative regionale trebuie să fie în concordanță cu legile statului italian. Fiecare regiune are buget propriu și mijloace financiare proprii, pe care și le constituie din impozite și taxe regionale, din veniturile obținute de la întreprinderile regionale administrate de organele de conducere ale regiunii, precum și din subvenții de la bugetul statului.

Germania este un stat federal tipic, alcătuit din 19 landuri. Fiecare land are propria constituție și propria legislație; în același timp, landurile au obligația de a respecta constituția și legile federale. Autonomia regională este astfel mult mai pregnantă în Germania față de celelalte state membre ale Uniunii Europene. Landurile au dreptul de a rezolva în mod liber toate problemele lor economice, sociale, culturale, dar fără a încălca constituția și legile federale. Ele au bugete proprii și stabilesc la nivel de land impozitele și taxele, cu alte cuvinte au autonomie financiară deplină. Prin urmare, fiecare land contribuie la propria sa dezvoltare și prosperitate. Pe lângă aceasta, landurile au autonomie organizatorică, inclusiv asupra administrației locale.

Spania face parte din grupul celor caracterizate de supremația autonomiei regionale, ca și Italia. Prin referendumul din 6 decembrie 1978 s-a recunoscut dreptul la autonomie al regiunilor. Până în prezent trei regiuni au beneficiat de acest drept: Catalonia și Țara Bascilor din decembrie 1979, și Andaluzia, din ianuarie 1982. Regiunile spaniole se situează la limita maximă a descentralizării. Descentralizarea regiunilor privește mai puțin modalitățile de organizare administrativă și mai mult aspectele financiare. În Spania există 15 regiuni continentale și două regiuni insulare, plus teritoriile independente – posesiunile spaniole din Africa de Nord. Fiecare dintre cele 17 regiuni cuprinde între una până la opt provincii. Una din consecințele autonomiei și descentralizării regiunilor este și faptul că pe lângă limba oficială, care este spaniola, mai sunt recunoscute și limbile regionale, basca și catalana.

Indiferent că este vorba de state unitare sau de state federale, regiunile statale din țările europene au un rol important în edificarea Europei unite, în dezvoltarea omogenă și echilibrată a tuturor regiunilor care o compun.

Regiunile Europei au posibilitatea să colaboreze și să coopereze între ele în vederea obținerii unor avantaje reciproce și să participe la colaborări și cooperări la nivel național, transfrontalier și internațional. Uniunea Europeană recunoaște regiunile din statele membre ca participante active la politica sa. De aceea, regiunile au reprezentanți în instituțiile Uniunii Europene. În cazul României, existența unei politici de dezvoltare regională este, de asemenea, extrem de importantă în perspectiva aderării la Uniunea Europeană, fiind chiar una din condițiile de aderare și de acces la Fondurile structurale și la Fondul de coeziune. Trebuie menționat că, în prezent, Guvernul României beneficiază de un „Program PHARE de dezvoltare regională”, conceput ca un set de acțiuni pregătitoare menite să-l ajute să includă în politica sa generală de

dezvoltare economico-socială măsuri specifice de politici regionale. Documentul de bază al acestui Program este „Carta Verde a dezvoltării regionale”.

Am vorbit până acum despre regionalizare/regionalism, naționalism și U.E.; se impune să aducem în discuție faptul că deputații UDMR Zsolt Szilágyi și Tibor T. Toró, membri în Comitetul de inițiativă al Consiliului Național al Maghiarilor din Transilvania, au prezentat pe 19 noiembrie 2003, la Cluj-Napoca, un pachet de propuneri legislative care vizează regionalizarea României și înființarea regiunii cu statut special a Țării Secuilor, precum și autonomia acesteia.²⁸ Teama lui Béla Markó s-a manifestat categoric: „*Eu am anumite bănuieli că acest Consiliu încearcă să sprijine crearea unor formațiuni care să participe separat la alegerile locale sau generale*”. Gaetano Mosca notează „*clasele guvernante nu pot justifica puterea prin simplul fapt că o posedă; în realitate, ele caută să-i găsească o bază legală și morală, prezentând-o ca pe o consecință logică*”.²⁹ Aici se include și mesajul episcopului László Tőkés, care a fost ales președinte al Consiliului Național al Maghiarilor din Transilvania, în privința autonomiei Ținutului Secuiesc: „*Voi lua exemplul românilor de la sfârșitul secolului XIX, care au constituit Consiliul Național al Românilor, pregătindu-se pentru Trianon*”.³⁰ „*Dacă daunele cauzate maghiarimii de Trianon nu pot fi corectate prin modificarea granițelor, atunci soluția este autodeterminarea, autonomia. Singura posibilitate este să luptăm pentru autonomie, doar așa ne putem păstra ființa națională*”, a mai spus László Tőkés. CNMT revendică dreptul la autoadministrare al etnicilor maghiari din Transilvania. Relațiile postdecembriste româno-maghiare au fost tensionate, pe de o parte de „legitimația de maghiar”, pe de altă parte de universitatea în limba maghiară, iar acum, pentru a nu insista asupra tuturor diferendelor create, de solicitarea autonomiei Ținutului Secuiesc. Relațiile duale par a fi definite de următoarele concepte ale literaturii politologice: „*stat naționalizator*”, „*patria națională externă*”, „*minoritatea națională*”.³¹

Această lucrare nu vrea să dea un verdict, cititorul este cel care trebuie să facă acest lucru. De aceea vom prezenta un scurt istoric al acestor cerințe. La 25 octombrie 1992, Declarația de la Cluj a pus bazele programului de autonomie și autoguvernare etnică: „*maghiarimea din România, ca subiect politic, e un factor constitutiv al statului și ca atare partener egal al națiunii române*”. Congresul al III-lea de la Brașov din ianuarie 1993 avea să aducă în discuție autodeterminarea internă, autoadministrarea locală și regională, autonomia personală și culturală. Ulterior la 7 ianuarie 1995, la 5 ani de la crearea UDMR, a fost făcut

public „Programul de autonomie al UDMR”, în care erau precizate cele trei niveluri de autonomie: personală, locală și regională. În cadrul Congresului al IV-lea din mai 1995 de la Cluj-Napoca, minoritatea maghiară a fost definită prin „*comunitate națională maghiară autonomă*”.³² Coalițiile în care va intra UDMR-ul în 1996 și 2000 vor aduce o aplanare a acestor cerințe autonomiste.

Béla Markó a calificat gruparea radicală drept „*un laborator de specialiști în domeniul autonomiei*” și și-a exprimat scepticismul față de intențiile Consiliului Național al Maghiarilor din Transilvania. Liberalii resping categoric orice inițiativă de obținere a autonomiei pe criterii etnice, acuzându-i pe inițiatorii pachetului legislativ privind Ținutul Secuiesc de tentativă de enclavizare.³³ A. R. Radcliffe Brown și Bronislaw Malinowski afirmă că trebuie să studiem o societate sau o cultură în întregul ei, dacă dorim să-i înțelegem instituțiile principale și să putem explica de ce membrii ei se comportă așa cum o fac. În acest context strigăm: nu e loc de utopie!³⁴ În timp ce împreună cu K. Lorenz vorbim de o agresivitate umană ca un dat genetic.

Partidul de guvernământ a văzut toate aceste acțiuni, la care s-a adăugat declarația lui László Kövér, președintele Consiliului Național al principalului partid de opoziție din Ungaria, FIDESZ că: „*Secretul supraviețuirii maghiarimii este autonomia, care a devenit o problemă de existență. Nu mai avem timp, sfârșitul este la o generație de noi. Gata cu politica pașilor mărunți*”, drept manifestări extrem de agresive și periculoase ale iredentismului maghiar pe teritoriul României.³⁵ În opinia Partidului Social Democrat, aceasta reprezintă o încercare de a submina credibilitatea UDMR și de a pune în pericol tocmai progresele pe care această formațiune politică le-a realizat pe calea bunei conviețuiri a minorității maghiare cu majoritatea românească prin dialogul echilibrat și constructiv. În acest context László Tőkés se manifestă ca un agent al „*societății sufletelor*” (Maurice Barrès). Parlamentarii FIDESZ care vor fi aleși în Parlamentul European vor sprijini, după aderarea Ungariei la UE, obținerea autonomiei comunității maghiare din Transilvania, a declarat același László Kövér, prezent la Cluj-Napoca la adunarea de constituire a Consiliului Național al Maghiarilor din Transilvania. Viktor Orbán, președintele FIDESZ, principalul partid ungar de opoziție, și-a exprimat și el încrederea, la o întâlnire cu László Tőkés, în autonomia pe model european și a afirmat că ar dori ca acesta să fie cazul Transilvaniei, aducând drept exemplu comunitatea suedeză din Finlanda.³⁶

Tot într-o relație centru/periferie se includ și ultimele declarații româno-maghiare. Deosebit de interesante se dovedesc a fi afirmațiile

liderilor politici, care nu peste mult timp vor intra în campania electorală. Aceștia își caută justificarea ontologică în apelul la diferite simboluri și mecanisme care o legitimează. Mecanismele constituirii și reproducerii comunității au nevoie de povești livrate la cererea naționalistă a concetățenilor, deoarece într-o societate există un potențial de „neliniști”, de „frustrare”, de „seducție” și de „dorință de putere”. Ceea ce este esențial din punct de vedere politic sunt modurile de gestiune ale acestui „potențial emoțional”. Un partid își produce electoratul.

Se glosează enorm pe ideea de interes național, însă nimeni nu e dispus să definească acest ciomag ideologic apucat cu ambele mâini. În ritmuri și cu intensități diferite, Europa se regionalizează și se federalizează. Chiar și Franța a sfârșit prin a-și reinventa regiunile, abolite prin Revoluție. Dreptul la diferență câștigă teren, multiculturalismul devenind un concept cheie. E cea mai mare infuzie, cel mai mare amestec etnic și cultural de după prăbușirea Imperiului Roman. Într-o lumină ironică este proiectată omogenizarea națională. Europa va deveni patria minorităților, după ce în secolul al XIX-lea a triumfat principiul național. Națiunea este prinsă între două axe de evoluție: extinderea structurilor supranaționale și fărâmițarea interioară. Suntem pe cale de a reinventa un sistem complex, mergând spre o lume unificată și fragmentată totodată. *„Construcția etatică și corolarul ei juridic a presupus transformarea spațiului politic care și-a generat din interior propria legitimitate”*.³⁷ În același sens Václav Havel notează: *„Nu există națiuni libere și independente fără cetățeni liberi, independenți și demni. Nu există garanția unei păci externe fără pace internă, fără pacea dintre cetățeni și stat: un stat ce ignoră voința și drepturile cetățenilor lui nu poate oferi garanții că va respecta voința și drepturile altor popoare și state”*.³⁸ Poate vreo „restaurație de catifea” să readucă această societate la un *statu quo ante*?³⁹

În ceea ce privește dimensiunea regională a procesului integrării, care a fost amplificată în Tratatul de la Maastricht și care adesea e considerată a fi de importanță majoră pentru minorități⁴⁰, nu trebuie să fim prea optimiști. Înființarea Comisiei regiunilor și autorităților locale (CR) arată un angajament specific față de rolul în continuă creștere al regiunilor în Europa. Însă CR deține un statut pur consultativ. Ea este compusă din reprezentanți atât regionali cât și locali, care sunt numiți de Consiliu la recomandarea guvernelor naționale și trebuie consultată de Consiliul European și Comisia Europeană doar într-o arie restrânsă de politici (educație, cultură, coeziune economică și socială). Protecția legală a minorităților își poate pierde din urgență în cazul acelor care constituie o majoritate într-o regiune geografică ce coincide cu regiunea

administrativă care are avantaje de pe urma instituțiilor și politicilor comunitare. Bruno de Witte afirmă că „*regiunile pot corespunde sau nu unui teritoriu definit etnic sau lingvistic, iar zonele minoritare pot sau nu avea autonomie regională, iar această opțiune e lăsată în totalitate la latitudinea prevederilor constituționale interne ale statelor*”.⁴¹ În secțiunea referitoare la minorități în cadrul criteriilor de la Copenhaga, iunie 1993, situația minorității maghiare în România e văzută într-o lumină pozitivă, însă e exprimată îngrijorarea pentru maghiarii din Slovacia, concluzionându-se că „*problema minorităților continuă să genereze îngrijorare din perspectiva extinderii*”.⁴² Se poate concluziona că protecția minorităților nu este încă parte a acquis-ului, chiar dacă evoluția actuală tinde în această direcție.⁴³ Nu e o noutate că puterea politică nu ajunge să fie reprezentativă pentru diversele straturi sociale.⁴⁴ Numai evoluțiile post-Amsterdam sunt cele care par să încurajeze „interiorizarea” subiectelor legate de minorități. Timpul ne va arăta și în acest caz rezultatul acestui proces.

Democrațiile vor sfârși prin a învăța ceea ce dictaturile n-au priceput niciodată, și anume că libertatea de exprimare a „dominaților” nu deranjează libertatea de acțiune a „dominanților”. „*Le dictature, c'est ferme ta gueule. La démocratie, c'est cause toujours.*”

În concluzie, scena electorală e un loc pe alocuri magic unde se mobilizează afecte și se proiectează fragmente de morală civică; în aceeași ordine de idei există însă un naționalism „civic” maghiar/român cosmopolit manipulat intens în scopuri politice interne/externe.

Rămâne speranța într-un an mai bun, alimentată permanent de o doză crescândă de *wishful thinking* care nu poate însă elimina scepticismul, starea de neliniște, temerile generate de evenimentele recente, prea recente încă. Să fie trecutul al statelor naționale, iar viitorul al Europei națiunilor?!

Puzzle-ul pe care trebuie să-l aranjăm este un joc vital.

Note:

1. Erick Hobsbawn, *Secolul extremelor*, București, Ed. Lider, 1994.
2. Vezi în acest sens Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York-Londra, 1991.
3. Lucian Năstasă, Levente Salat, *Relații interetnice în România postcomunistă*, Centrul de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală, Cluj-Napoca, 2000, p.173.
4. Dennis Deletant, „Minorități și autonomie în Europa de Est contemporană; schimbări ale percepției internaționale”, *Alterra*, an 1, 1995, pp. 7/18.
5. Anne-Marie Thiesse, *Crearea identităților naționale în Europa. Secolele XVIII-XIX*, Iași, Polirom, 2000.
6. Ernest Gellner, *Națiuni și naționalism*, București, Ed. Antet, 1997, p.24.

7. Harry Ritter, *Dictionary of Concepts in History*, Greenwood Press, New York, 1986, p.294.
8. Guy Hermet, *Istoria națiunilor și a naționalismelor în Europa*, Iași, Institutul European, 1997, p.7.
9. Daniel Louis Seiler, *Partidele politice din Europa*, Iași, Institutul European, 1999, p.86.
10. Stein Rokkan, *Citizens, Elections, Parties*, David McKay Company/Universitetsforlaget, New York/Oslo, 1970, pp. 132-136.
11. www.coe.int, OJ 1999, No.C 98, p. 270 (para. 20-26).
12. Will Kymlicka, Christine Straehle: „Cosmopolitanism, Nation-State, and Minority Nationalism: A critical Review of Recent Literature”, *European Journal of Philosophy*, vol. 7., Nr. 1., April 1999, pp. 65-88.
13. M. Canovan, *Nationhood and Political Theory*, Edward Elgar, Cheltenham, 1996, p. 80.
14. Victor Neumann, *Ideologie și fantasmagorie, Perspective comparative asupra istoriei gândirii politice în Europa Est-Centrală*, Editura Polirom, Iași, 2001.
15. Brubaker, R.: „Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe”, Cambridge University Press, Cambridge, 1996 și Norman, W.: „Prelude to a liberal Morality of Nationalism”, în Brennan, S.- Isaac, T.- Milde, M. (eds.): *A Question of Values*, Rudopi Press, 1996.
16. Connor, W.: „Nation-Building or Nation-Destroying?” *World Politics*, Vol. 2, pp. 319-355.
17. Kymlicka, W.: „Federalism an Alternative to Secession?” în Lehring, P. (ed), *Theories of Secession*, Routledge, London, 1998.
18. Held, D.: *Democracy and the Global Order – From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Polity Press, London, 1995.
19. Vezi în acest sens conflictul actual dintre Republica Moldova și România, în privința relațiilor etnice dintre cele două popoare.
20. Jean-Françoise Soulet, *Istoria comparată a statelor comuniste*, Polirom, Iasi, 1998, p. 158.
21. Pascal Perrineau, *Le symptome Le Pen*, Fayard, Paris, 1996, p. 105.
22. Katherine Verdery, „Ethnicity and Nationalism in Europe Today”, *Antropology Today*, vol.8, nr.1, citat în Vladimir Tismăneanu, *Fantasmеle salvării. Democrație, naționalism și mit în Europa post-comunistă*, Iași, Polirom, 1999, p. 97.
23. Vladimir Tismăneanu, *op. cit.*, p. 96.
24. Tzvetan Todorov, „De la cultul diferenței la sacralizarea victimei”, *Dilema*, anul III, nr. 30, 7-13 iulie
25. Norberto Bobbio, *Dreapta și stânga*, București, Humanitas, 1999, p. 93.
26. Vladimir Tismăneanu, *Mizeria utopiei*, Iași, Polirom, 1997, p. 151.
27. *Pro Europa*, gazeta Ligii Pro Europa, nr. 7-9/2003, p. 5.
28. Rompress, 21 noiembrie 2003.
29. Gaetano Mosca, *The Rulling Class*, New York, 1939, p. 71.
30. *Curierul Național*.
31. Concepte formulate de Rubert Brubaker, *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
32. Stan Stoica, *Dicționarul partidelor politice din România 1989-2003*, pp.121-128.
33. Rompress, 21 noiembrie 2003.
34. Zbigniew Brzezinski, *Europa Centrală și de Est în ciclomul tranziției*, București, Ed.Diogene, 1995.
35. Direcția de relații cu mass-media, Comunicat de presă PSD, 15.12.2003.

36. *Adevărul*.
37. Steven Connor, *Cultura postmodernă*, București, Meridiane, 1999, p.85.
38. Václav Havel, „An Anatomy of Reticence”, *Cross Currents. A Yearbook of Central European Culture*, nr.5, University of Michigan Press, 1986, pg.15.
39. Adam Michnik, „The Velvet Restoration”, *Transition*, 22 martie 1996, pp.13-16.
40. Pentru relațiile autonomie/regiune vezi Javid Rehman, „The Concept of Autonomy and Minority Rights in Europe”, în P.Cumper și S.Weasley, *Minority Rights in the 'New' Europe*, 1999, pg.217.
41. Bruno de Witte, *Politics versus Law in the EU's Approach to Ethnic Minorities*, document de lucru al EUI, RSC No 2000/4, p.16.
42. Pentru rapoartele regulate: <http://europa.eu.int/comm/enlargement/index.htm>.
43. Gabriel Toggenburg, *European Integration Online Papers*, vol.4, 2000.
44. Robert Dahl, *Poliarhiile*, Iași, Institutul European, 2000, p.46.

Lucia Crețu

Percepția interculturalității din perspectiva educațională

Suntem implicați în orice moment în procesul de interacțiune cu *celălalt*, acest fapt condiționând cu certitudine formarea personalităților noastre, valorilor pe care le susținem precum și comportamentul pe care ni-l asumăm. În cursul socializării, fiecare dintre noi dezvoltă un sentiment de identitate, capacitate de gândire și acțiune, independență, indiferent de stadiul de includere. Dar nou-venitului i se arată o realitate socială, constituită, exterioară și, poate, ușor constrângătoare.

Identitatea societate-individ este un produs al experienței sociale a individului, experiență în cursul căreia are loc interiorizarea elementelor conștiinței colective în conștiința individuală. Educația presupune existența vectorului dublei mișcări dinspre societatea culturală către individ ca proces de interiorizare și dinspre individ spre societatea ce apare ca un produs al socializării primare și secundare. Educația interculturală se află pe poziția de termen mediu între faptul social și faptul individual, între constrângerea exterioară și constrângerea interiorizată. Ceea ce educația culturală trebuie să creeze în individ se reflectă într-un ansamblu de comportamente normale, firești pentru membrii unei colectivități date, în consens cu ale celorlalți stabilite prin „*sentimente și obișnuințe*” (Durkheim), exprimând astfel personalitatea grupului, credințele și practicile sale. Interculturalismul evidențiază rolul esențial al interacțiunii și limbajului în procesele educative, vizând interiorizarea unor totalități sociale, experimentate de individ.

Repere ale educației interculturale

Educația interculturală reprezintă o temă importantă a discursului educațional și a practicilor educative în contemporaneitate.

În acest sens există o educație a relațiilor interpersonale care implică membri ai unor culturi diferite. Scopul acestui tip de educație este de a crește eficiența relațiilor interculturale, de a mări gradul de deschidere, de toleranță, de acceptare a celuilalt care este diferit. Spectrul larg al diferențelor atrage după sine o suită de reacții complexe, de natură afectivă, cognitivă, comportamentală, față de *străin*. Putem spune că la orice nivel întâlnirea cu celălalt trezește în genere două tipuri de reacții contradictorii: curiozitate, interes și, nu în ultimul rând, implicare pe de o parte, iar pe de altă parte, teamă, evitare sau negare. Străinul, ca și *altul generalizat*, este perceput ca factor favorizator pentru noi experiențe, pentru îmbogățirea cunoștințelor, dar și ca o sursă potențială de pericol. Întâlnirea și dialogul culturilor, în pofida distanțelor care le separă în spațiu și în timp, sunt inevitabile, însă pot fi complexe, chiar și problematice. Se pot constata numeroase efecte disfuncționale, precum eșecul în adaptarea mutuală, ambiguitățile identitare sau de comportament, refuzul și percepția slabă a alterității. Cert este că trebuie să se exploateze simbolurile comune, elementele culturale care pot facilita trecerea dintr-o lume cu valori, cutume, în alta, comparativ mai bogată, mai permisivă, la valori eterogene.

Toleranța, deschiderea, acceptarea, nu sunt înnăscute, ci se construiesc în personalitățile individuale prin demersuri educaționale, sistematice. Interiorizat suficient în sistemul familial, dar și social, *ego* interacționează cu *alter* în calitate de purtător al acestui sistem, iar rolurile diferite se află în conexiuni sociale stabile. Orice comunicare implică o participare cu *celălalt*, iar aceasta este considerată ca fiind principiul fundamental de organizare socio-culturală umană. Dar interculturalitatea presupune un proces social și cultural, ceea ce implică o unitate *ego-alter* cu o dezvoltare ce are la bază asumarea unor roluri ale celuilalt, manifestându-se astfel prin limbaj și prin comunicare.

„Jocul” social al asumării unor roluri impune regula obligativității reacției la un *alter colectiv* și nu *individual*, care prezintă o organizare internă pe care trebuie să o înțelegem și să o respectăm astfel încât interiorizarea interacțiunilor să conducă la dezvoltarea unității *Sinelui*. Existența componentei sociale, culturale și personale reprezintă aspectul social dobândit prin interiorizarea atitudinilor grupului, al comportamentului, iar aspectul cultural și personal implică dimensiunea inovatoare, originală a acestuia, reacția personală fiind responsabilă de schimbarea socială (Mead).

Aabordarea problemelor sociale trebuie să urmărească conștientizarea problematicei prezente cu care se confruntă societatea, dar și relația

dintre teorie și practică. Este cunoscută *scala distanței sociale* aparținând lui E. Bogardus, unde supoziția centrală este că oamenii posedă o dimensiune comportamentală a atitudinii lor care e responsabilă de maniera în care reacționează față de alții, având în vedere naționalitatea acestora.

Dar cum ne percepem pe noi înșine, minoritari ori majoritari? Adaptarea la mutația și diversitatea culturală este necesară atât pentru „minoritari” cât și pentru „majoritari” în interacțiunile prezente și viitoare, însă demarcația clasică este tot mai dificilă și periculos de realizat. În funcție de multiplele perspective de referință, toți indivizii pot fi minoritari, raportându-se la subcoduri oarecum diferite.

Putem afirma că perspectiva interculturală de concepere a educației poate conduce la atenuarea conflictelor sau la eradicarea violenței în școală prin formarea unor comportamente (cf. Walker, 1992) precum aptitudinea de a coopera și de a comunica, respectul de sine și față de alții, toleranța față de opiniile diferite, acceptarea responsabilității altora și a propriului *Eu*, soluționarea problemelor interpersonale. Micheline Ray definește comprehensiv aspectul intercultural: „*cine spune intercultural spune în mod necesar, plecând de la sensul primar al prefixului «inter»: interacțiune, intercomunicare, interdisciplinaritate, schimb, reciprocitate, solidaritate obiectivă*”.

Există o serie de norme sau principii de realizare a formării din perspectivă interculturală: fiecare individ trebuie asigurat că face parte dintr-o cultură ce are toate atributele demnității și valorii. „*Nu este deloc onest să decretez culturi ca fiind minore, bizare sau să avansez ierarhii valorice între culturi*” (C. Cucos). De aceea, judecățile peiorative la adresa unei culturi trebuie să dispară, accentuând în acest sens legăturile indestructibile dintre realități și specificitățile lor culturale.

Dimensiuni și obiective ale educației interculturale

Educația interculturală acceptă două dimensiuni care se completează una pe cealaltă: o dimensiune obiectivă a cunoștințelor și o dimensiune a experiențelor, subiectivă și relațională. Prima dimensiune are drept obiectiv să furnizeze copiilor, adulților, mijloace conceptuale pentru a interpreta informațiile pe care le primesc și a percepe în mod onest realitatea, asigurându-le în acest fel o informare vastă, obiectivă pe cât posibil, depășind punctele de vedere parțiale (care riscă să fie și părtinitoare, precum stereotipurile și prejudecățile).

Dimensiunea „experienței” presupune educația în viață, mobilizând personalitatea individului și potențialul de învățare și asigurând o dezvoltare echilibrată și armonioasă care să-i permită să fie

deschis semenului său. Mai mult, va învăța să descopere și să stăpânească în toată complexitatea lor sentimentele care intră în joc în cadrul relațiilor sociale și interculturale, să-și respecte aproapele și să aprecieze transferul reciproc ce poate fi realizat prin relația cu celălalt, cooperând astfel cu semenii săi. Dacă vorbim de educația formală, educația interculturală se poate articula pe disciplinele de învățământ, pentru că în acest fel se poate invita la toleranță, la respectarea drepturilor omului și la dezvoltare. Abordând dimensiunea experienței, ca centru de formare sau educație informală, vorbim de un loc de instruire, de achiziție a cunoștințelor care este și un spațiu de viață și experiență, de solidaritate și de construire de legături afective.

Deoarece educația interculturală își propune să pregătească indivizii și societățile pentru o atentă deschidere spre dimensiunea culturală a existenței lor, se pot decela două mari seturi de obiective ale școlii interculturale:

a) apărarea diversității culturale astfel încât școala, ca instanță de transmitere a valorilor, să se centreze pe pluralitatea culturilor pe care mediul intercultural îl presupune (trebuie evitată instituirea primatului unei culturi asupra alteia);

b) prezervarea unității prin specificitatea școlii interculturale; privitor la atitudinile asimilaționiste sau multiculturaliste, ea refuză să rămână închisă în false alternative promulgând varianta culturii conjugate sau a interacțiunii culturale și propunându-și să privilegieze toate culturile ambientale, să le evidențieze pe toate în diferențele specifice cu bogățiile indispensabile.

Materializările concrete ale acestor conduite sunt: *deschiderea către altul* care, deși este dificilă, ne obligă să ne punem la încercare încrederea în noi și în capacitatea de a trăi, *acceptarea celuilalt* și interpretarea ca fiind similar sau identic, accentuând dorința cunoașterii, *capacitatea de a evidenția propriile norme* – determinată de sistemul referențial socio-cultural care ne modelează comportamentul. „*Cu cât suntem incapabili să ne recunoaștem relativitatea propriului sistem de referință cu atât suntem orbi sau insensibili față de ceilalți*”, afirmă T. Cozma.

Ceea ce susține integrarea socială a grupurilor minoritare „*în mod pașnic*”, fără ca acestea să fie nevoite să renunțe la propria identitate, presupune educație interculturală. Orice grup socio-cultural poate contribui la îmbunătățirea vieții comunitare prin schimbul de elemente identitare, prin dialog și implicare a tuturor membrilor comunității interculturale.

Comunicare și abordare interculturală

O abordare interculturală în educație se detașează de simpla pedagogie compensatorie, căci nu mai poate fi vorba de a crea structuri particulare, ci de a propune o abordare bazată pe schimbarea reprezentărilor și raporturilor nu numai în mod ideal, între culturi, ci între indivizi: purtători de culturi, recunoscându-i fiecăruia legitimitatea unui loc bine stabilit. Abordarea și comunicarea interculturală este considerată ca o atitudine, un comportament, o manieră de a pune în discuție problema, o viziune particulară privind sarcina indivizilor în recunoașterea atât a unor similarități cât și a unor diferențe.

Contactele stabilite între culturi sau mai degrabă între grupuri culturale favorizează anumite tipuri de legături în interiorul școlii și între familie și instituția școlară. Comunicarea interculturală este singura care poate stimula curiozitatea indivizilor față de celelalte culturi, îi determină să investigheze și să nu se mulțumească doar cu moștenirea ideilor preconcepute. În acest sens, o doză de complicitate o dețin prejudecățile, întărind poziția și valoarea grupului de apartenență în detrimentul celorlalte. În astfel de situații, comunicarea interculturală rezolvă nivelul construcției de sensuri și semnificații care descoperă ideea egalității. Numai prin comunicare tinerii pot încerca să armonizeze diversitatea culturală și să o privească pe aceasta ca pe un lucru util, aducător de beneficii în cunoașterea realității imediate. Tensiunile și degenerările grave nu sunt decât construcții ale prejudecăților pe care le avem sau le acceptăm de la ceilalți. În schimb, a da indivizilor posibilitatea de a se manifesta prin elemente ce țin de propria cultură este o șansă de a dezrădăcina prejudecățile, de a cunoaște alte obiceiuri și tradiții din cultura proprie, lucru care poate însemna comunicare, constituind un climat favorabil cooperării și acceptării alterității în elementele sale definitorii.

Comunicarea interculturală se construiește în funcție de un anumit mediu, răspunzând unor nevoi bine determinate. A recunoaște imposibilitățile de exprimare și a sesiza realitatea așa cum este, chiar dacă este deficitară sub aspect intercultural, constituie un examen de onestitate și de probitate individuală. A rezolva conflictele aparținând unor topici culturale diferite înseamnă a le conștientiza și a aplica un prim semn de înțelegere.

Comunicarea și învățarea interculturală constituie o coordonată importantă a oricărui program de educație având ca obiectiv cultivarea receptivității față de diferență, integrarea optimă a noutății valorice, mărirea permisivității față de alteritate, formarea unei competențe interculturale.

Perspectivă interculturală asupra educației

Scopul educației privind diversitatea interculturală este acela de a delimita și susține un spațiu intercultural la care să aibă acces toate personajele, indiferent de rasă, sex ori o altă circumstanță specială. De aceea, se impune o analiză detaliată asupra modului în care este receptată în școală cultura diversității, eliminarea sau depășirea neînțelegerilor în gândirea didactică privind programul de integrare interculturală. În fapt, educația inter-culturală pune în centrul atenției persoana umană ca ființă unică și comunicativă, accentuând ideea că în orice societate există motivații diferite, rațiuni diferite, persoane diferite și puncte de vedere diferite. Aceste situații dilematice ridică întrebări cu privire la schimbările ce ar trebui să existe în organizare, schimbări ce ar trebui să se producă în stil și în moduri de cooperare. Școala, ca instanță de transmitere a valorilor, trebuie să se centreze pe pluralitatea culturilor pe care mediul intercultural îl presupune. Aceasta presupune și vizează adaptarea la mediul propriu și la condițiile coexistenței mai multor grupuri culturale. Specificitatea școlii interculturale constă în faptul că ea refuză să rămână închisă în false alternative, promulgând varianta culturii conjugate, a interacțiunii culturale, propunându-și să privilegieze toate culturile ambientale, să le evidențieze pe toate în diferențele specifice, însă cu bogățiile indispensabile.

Trebuie evidențiat că educația pune accent nu doar pe împărtășirea unor noi modele de socializare și de percepție a propriei persoane în relație cu cei din jur, ci și pe facilitarea asumării unor noi stiluri și strategii necesare înțelegerii și acceptării diverselor situații, contexte, moduri de viață și puncte de vedere pornind de la premisa că într-o societate există persoane și grupuri diferite, există motivații diferite, experiențe și puncte de vedere diferite, care, însă, nu ar trebui să genereze ierarhii arbitrare în raport cu un set de valori aparținând unui tip de cultură sau să izoleze, să marginalizeze și, eventual, să excludă o anumită categorie etnică, socială.

Perspectiva interculturală presupune reducerea inegalităților dintre actorii participanți la procesul ce se desfășoară în unitățile școlare. O cultură școlară trebuie să permită respectarea diferențelor atitudinale, culturale, reconsiderarea diferențelor cognitive în scopul îmbunătățirii sau practicii comunicative și nu pentru a stabili inegalități or diferențe bazate pe o serie de stereotipuri cognitive, orgolii sau ambiții.

Este un fapt știut că cele mai multe tensiuni interetnice au drept sursă necunoașterea suficientă din punct de vedere cultural ori inacceptarea propriilor limite și curențe în procesul apropiierii față de celălalt care este diferit.

În România trăiesc mai multe grupuri minoritare, așezate în diverse împrejurări istorice, existând sau nu și tensiuni de sorginte etno-culturală mai mult sau mai puțin ascunse. Aceste disensiuni se pot atenua sau dizolva printr-o educație prealabilă pentru interculturalitate. De aceea, abordarea interculturală ar putea îmbunătăți aspectul relațional al indivizilor indiferent de origine, conferind o dimensiune nouă raporturilor interumane cotidiene.

Strategiile interculturale pot fi dimensionate și puse în practică de instituții precum școala, biserica, diferite organizații și fundații, printr-o colaborare și complementaritate a acțiunilor. Acțiunile practice țin de instituțiile de bază și de inspirația, bună-credința și bunăvoința cetățenilor de etnii diferite.

Despre educația școlară și resorturile ei în viața comunității ucrainene din România relatez o discuție radiofonică susținută în cadrul emisiunii „Dialog Interetnic” de către Mihai Mihăiescu Aniuk cu Președintele Uniunii Ucrainenilor din România, ing. Ștefan Tcaciuc.

Interviu cu Președintele Uniunii Ucrainenilor din România, deputat în Parlamentul României, ing. Ștefan Tcaciuc

– „*Care sunt bazele, fundamentul unei educații în limba maternă ucraineană?*”

Ne punem încrederea în două instituții: școala și biserica. Prima putem spune oricând că are întâietate fiindcă ea este cea care deține în mod direct rolul de formare profesională. Nu trebuie însă s-o uităm pe a doua, biserica. Cu toate că în societatea modernă aceasta și-a pierdut aproape în totalitate rolul de formator educațional, ea a rămas totuși principalul sistem care deține forma educațională confesională. Trebuie știut că noi, ucrainenii, avem două biserici tradiționale: biserica ortodoxă și biserica greco-catolică. Aceste două confesiuni creștine sunt un liant puternic în afirmarea noastră națională. Încercăm să reintroducem în biserică limba ucraineană ca limbă de cult.

Prin formarea tinerilor teologi în universitățile din Ucraina sau România ca viitori preoți în satele ucrainene, sperăm ca ei să poată susține în limba maternă și orele de educație religioasă. Astfel nu se vor uita cu atâta repeziciune frumoasele obiceiuri populare strâns legate de momentele importante, de sărbătorile majore ale anului bisericesc.

Pentru a obține aceste rezultate este necesar ca toate parohiile din localitățile cu populație preponderent ucraineană să fie sub directă administrație a Vicariatului Ortodox Ucrainean cu sediul în Sighetul Marmăției. Același lucru ar fi indicat și pentru comunitatea greco-catolică,

bineînțeles dacă populația respectivă dorește acest lucru. Revenind la biserica ortodoxă, din nefericire, frații noștri români nu prea ne privesc „frățeste”. Vă pot da un exemplu dureros... În județul Tulcea ucrainenii au avut trei biserici proprii. Din păcate, nu ni s-a restituit nici una, acum abia este pusă în discuție posibilitatea restituirii măcar a unui lăcaș de cult din cele trei. Opinia mea este că în satele ucrainene trebuie să slujească preoți ucraineni. S-a constatat că acolo unde există preoți români are loc și un accentuat proces de românizare. Situația este identică cu cea din Ucraina, în comunitățile românești, unde are loc același fenomen, doar că deznaționalizarea înseamnă ucrainizare sau, chiar mai rău, rusificare. Cred că în sfârșit România și Ucraina au înțeles că această stare trebuie să fie una nedorită de ambele părți deoarece ea afectează nu doar relațiile la nivel înalt, diplomatic, ci și cele interumane.

Eu nu cred că oficialitățile române sau ucrainene, președinții celor două state sau reprezentanții celor două guverne urmăresc să distrugă vreo comunitate sau alta. Nu acum, când învățăm „lecția europeană”, când adoptăm sistemul de gândire bazat pe dezvoltarea multiculturalității, când descoperim atâtea specificuri lingvistice ale Bătrânului Continent, nu cred că tocmai acum cineva la nivel înalt ar avea astfel de scopuri meschine.

Se pare că necazurile vin de la niște oarecari „birocrăți” sau „funcționărași” locali sau regionali care „înnoadă” papura și punând sentimentul personal al intoleranței înaintea celui al datoriei publice ne creează probleme. Aici este încă mult loc pentru a ajunge la „mai bine”.

— *Revenind la sistemul educațional în limba ucraineană, care sunt punctele nevralgice ale acestuia?*

În primul rând, predarea obiectelor de studiu se face în limba română. Cei aproximativ 10.000 de elevi din școala generală și liceu studiază limba ucraineană doar ca limbă maternă. Avem un singur liceu în Sighetul Marmăției, purtând numele poetului național ucrainean Taras Șevcenko, în care predarea se face intensiv și la toate obiectele în limba etniei noastre. Dar și aici putem vorbi de un oarecare „bilingvism” datorat lipsei programelor școlare în limba ucraineană la toate specializările și a cadrelor didactice experimentate care să poată să susțină orele, spre exemplu, de chimie sau fizică în limba ucraineană.

De aceea, și în cazul viitorului liceu ucrainean de la Siret din județul Suceava pe care sperăm să reînființăm în anul acesta, va trebui să apelăm la cadre didactice din Ucraina. Multe din obiectele de studiu vor fi predate de specialiști din regiunea Cernăuți.

— *Dar în cazul programelor școlare cum vă gândiți să soluționați această problemă?*

Deja luăm în calcul un parteneriat dintre profesorii universitari de la București, cum ar fi domnii Rebușapcă sau Kovaci, și colegii lor cernăuțeni de la Universitatea Națională „Iuri Fedkovici”. Împreună, sunt sigur că prin profesionalismul lor vor rezolva problema. Produsul final al acestui parteneriat va fi o adaptare cu succes a diverselor programe școlare la nevoile, cerințele actuale ale învățământului românesc. Chibzuim să aplicăm același procedeu și pentru manualele școlare eliminând pentru totdeauna „coșmetizarea” făcută celor din anii '60, care sunt folosite acum la ore de profesorii și învățătorii noștri.

Eu cred și-o repet: dacă vom avea un învățământ de calitate bazat pe un standard european cu abordare modernă în predarea obiectelor de studiu în limba maternă corelat cu o viață spirituală intensă – biserica, după cum bine o știm, reprezintă punctul forte al unei comunități indiferent de este ea urbană sau rurală – care să beneficieze în toată practica cultului de limbă liturgică precum și la orele de educație religioasă de cuvântul rostit în ucraineană, atunci vom putea concluziona că a început renașterea noastră în România.

Deși „fiorul” de frică nu le-a trecut unora din ucraineni care au evitat să-și declare originea la recensământ – aceasta este de fapt o reminiscență, o sechelă a totalitarismului care poate fi vindecată doar printr-un îndelung exercițiu democratic – deși mai sunt atâtea întâmplări și situații nefericite, vă pot da un exemplu pozitiv, de data aceasta legat de ultimii ani și de publicistica etniei noastre. Despre literatura ucraineană din România sunt numai ecouri frumoase atât în numeroasa și unită comunitate ucraineană din Canada, Australia, Germania, dar și în Cehia, Polonia, Ungaria, Slovacia, Serbia sau Croația.

Scriitori noștri, atât cei în vârstă ajunși, putem spune, clasici, cât și cei din noua generație sunt în fapt produsul unui sistem educațional. Din școala generală și până în ultimul an de studii universitare ei au descifrat ca mai apoi să aprofundeze în cele mai mici detalii scrisul românesc. Influențele benefice din Eminescu, Blaga, Voiculescu, Minulescu, nu mai spun de Nichita Stănescu se pot întâlni în operele scriitorilor ucraineni din România. Această simbioză reușită între tematica literaturii române contemporane, spiritul ucrainean și, nu de puține ori, chiar graiurile din Bucovina, Maramureș sau Banat folosite pentru a da viață unor personaje din cărțile autorilor noștri au creat un fenomen literar original apreciat de cititorul din toată lumea.

Recent, într-un articol scris de rectorul Universității Ucrainene din München, spusele mele au fost confirmate. În România noi avem patru publicații: „Ukrainskyi Visnek” (Curierul Ucrainean), aceeași publicație

în limba română, „Naș Holos” (Glasul nostru) și „Vilne Slovo” (Cuvânt liber). „Naș Holos” este publicația dedicată în exclusivitate literaturii, unde poeții și scriitorii de origine ucraineană își pot vedea tipărite creațiile. Despre această revistă literară se spune în articolul anterior amintit că este cea mai bine cotate din toată diaspora ucraineană din Europa.

Ne bucură acest lucru la fel ca și interesul manifestat de cititorii din România pentru presa ucraineană tipărită de noi. Ne vedem nevoiți în acest an să mărim tirajul ceea ce **nu** ne întristează peste puțină.

– *Vorbim de un model educațional.... Știm că dumneavoastră ați vizitat aproape întreaga diasporă ucraineană. Unde ați observat unul dintre cele mai reușite modele?*

Când am început această discuție cu dumneavoastră, ați observat poate că am numit două instituții: școala și biserica. Consider că noi, ucrainenii din România, trebuie să ne însușim acest model dual întâlnit în Canada și Germania. Acolo am descoperit câtă prețuire se acordă tuturor elementelor specifice etniei pentru a crea un învățământ competent, care să ofere în final niște oameni bine pregătiți profesional, dar și fini cunoscători atât ai realităților contemporane cât și ai istoriei, tradițiilor și obiceiurilor. M-a impresionat toleranța la care se ajunge prin educație, nu aceea toleranță cu tentă de acceptare doar, ci colaborarea și dorința de cunoaștere a diverselor culturi, punerea în practică a unor idei comune, benefice atât pentru „unii” cât și pentru „ceilalți”. În domeniul religios am întâlnit poate cel mai frumos ecumenism – „unitatea în diversitate” – transpus la nivelul diasporei ucrainene însemnând ajutorare și respect între credincioșii greco-catolici, ortodocși sau protestanți în frunte cu episcopii lor. Această înțelegere fructuoasă la nivelul micilor comunități este transpusă la nivel național cuprinzând toate micronucleele culturale într-un macronucleu devenit în fond un stat prosper.

– *Dacă până acum ne-ați vorbit mai mult despre modernizarea și actualizarea învățământului în limba maternă, cum se va proceda cu meșteșugurile populare?*

Ele trebuie conservate cât mai repede cu puțință. Și nu doar conservate, ci trebuie încercată relansarea lor. Arta populară ucraineană din România își are locul ei bine stabilit printre colecțiile iubitorilor acestui gen.

Fiind în perioada pregătitoare sărbătorii pascale, trebuie spus că ucrainencele noastre din zona de munte a Bucovinei, „huțulcile” cum mai sunt ele numite, lucrează de zor la încondeiatul ouălor, plecând deseori la târguri internaționale unde reprezintă cu succes România, dar din păcate nimeni nu menționează atunci că acele femei frumoase, mândre

în portul lor popular, din mâinile cărora se ivesc minunile fragile pline de simboluri universale, sunt de origine ucraineană. Păcat! Oare nu ceea ce facem realizăm dintotdeauna pentru România? Nu aici ne-am născut, ne-am iubit și am murit generații la rând?”

În loc de concluzii...

Astfel vorbim despre modurile de gândire, de comportament și de autoexprimare caracteristice unei comunități lingvistice ce se autorecunoaște prin valorile, obiceiurile, cutumele, legăturile strânse în contextul istoric, social, cultural, în care s-au dezvoltat de-a lungul timpului moștenirile comune ale trecutului, fie că sunt literare, artistice sau de altă natură. Comunicarea interculturală este comunicarea între oameni aparținând comunităților diferite, având loc între indivizi, entități sociale și politice.

Particularitățile evoluției relațiilor interculturale le dictează actualmente necesitatea de a conștientiza, a revedea atitudinea față de problematica relațiilor, a educației în spiritul concordanței civice, solidarității consensuale. Necesitatea unui nivel calitativ nou al acestor relații trebuie să fie dictată de interese culturale, de dimensiunea morală a relațiilor interetnice, a modului profund de viață.

Bibliografie:

Bennet, C.I., *Comprehensive Multicultural Education*, Ally & Bacon Co., Boston – Londra, Toronto, 1990.

Boudon, R., *Tratat de sociologie*, Humanitas, București, 1992.

Ciolan, L., *Pași către școala interculturală*, Corint, București, 2000.

Cozma, T., *O nouă provocare pentru educație: Interculturalitatea*, Polirom, Iași, 2001.

Cucoș, C., *Educația. Dimensiuni culturale și interculturale*, Polirom, Iași, 2000.

Dasen, P., Perregaux, C., Rey, M., *Educația interculturală. Experiențe, politici, strategii*, Polirom, Iași, 1999.

Iacob, L., „Cercetarea comunicării astăzi”, în A. Neculau, *Psihologie socială*, Polirom, Iași, 1998.

Rey, Micheline, *Identités culturelles et interculturalité en Europe*, Centre européen de la culture, Actes sud, Geneva.

Aida Pastor

Considerații privind identitatea etnică

Mit, simbol, identitate

Este necesară o analiză care să evidențieze asemănările și diferențele dintre entitățile și sentimentele naționale moderne și între sentimentele și entitățile culturale colective (*etnie*). De o importanță crucială sunt, în acest sens, conceptele de *formă*, *identitate*, *mit*, *simbol*, și *comunicare*. *Forma* este asemănătoare stilului, deoarece, deși înțelesurile și conținuturile simbolice ale creațiilor comune se pot schimba în timp, modalitatea lor de expresie rămâne mai mult sau mai puțin constantă. În general, „modulele” caracteristice de activitate și creativitate dau naștere unor conduite și canale identificabile de către întreaga comunitate și unor repertorii de expresie colectivă diferențiate din punct de vedere cultural. *Identitatea* se referă, în acest context, la un sentiment al comunității bazat pe o cultură și pe o istorie, mai degrabă decât la o colectivitate sau la o ideologie anume. Epstein, referindu-se la așa-numita *etnicitate situațională*, susținea faptul că o creștere a sentimentului de apartenență la o colectivitate devine o componentă importantă a solidarității și a identității (în special etnice) de grup. Doar aici, conștiința de sine este tratată prin prisma simbolurilor și a mitologiilor ce fac parte din moștenirea colectivității. Nevoia de identificare cu o comunitate, în scopul de a descoperi o identitate individuală și de a atinge respectul de sine, este, în parte, o funcție a experiențelor de socializare trăite în comunitatea istorică; modalitățile și finalitățile procesului de identificare sunt date de către grup, prin intermediul experiențelor sale trecute, pe măsură ce acestea se coagulează într-o „tradiție” colectivă.

Celelalte trei concepte sunt puternic interrelaționate, acordând o importanță deosebită interpretărilor și experiențelor individuale împărtășite, precum și cristalizării acestora peste generații în diverse fenomene, ca de exemplu: texte sacre, altare religioase, stil vestimentar, artă și arhitectură, muzică, poezie și dans, coduri legislative, planuri de urbanizare, forme ierarhice (civilă, militară și religioasă), tehnici de război și producție tehnologică, etc. John Armstrong a reunit, în analiza sa, asemenea fenomene, aparent diferite, într-o imagine unitară a factorilor și a dimensiunilor care alcătuiesc „identitatea etnică”, abordarea sa fiind tot una simbolistică. Astfel, Armstrong pune accentul pe diferite simboluri, așa-numitele „*border guards*”, acele simboluri care trasează barierele dintre „noi” și „ei”, precum și pe acele mituri care explică și oferă membrilor unei colectivități justificarea apartenenței lor la grupul respectiv.

Esența etnicității rezidă într-un cvartet de „mituri, amintiri, valori și simboluri” și în formele sau stilurile caracteristice anumitor configurații istorice ale populației. O atenție deosebită este acordată complexului *mit-simbol* și în special așa-numitului *mythomoteur*, ambele punând accentul pe rolul vital al miturilor și al simbolurilor ca depozitare ale corpului de credințe și sentimente pe care „paznicii” etnicității le păstrează și le transmit generațiilor următoare. Calitățile speciale și durabilitatea etniei se regăsesc nu în localizările sale ecologice, nici în configurațiile de clasă, nici în relațiile ei politice sau militare, ci în natura (forma și conținutul) miturilor și simbolurilor acesteia, în amintirile despre istorie și în valorile centrale (complexul mit-simbol), în mecanismul de răspândire a acestora (sau în lipsa acestuia) în rândul unei anumite populații, precum și în capacitatea de transmitere a tuturor acestora generațiilor următoare.

Pentru a reveni la problema etnicității, amintim aici și observația lui George Schöpfung, potrivit căreia dimensiunea civică cuprinde normele și regulile care guvernează relația de zi cu zi dintre conducători și cei conduși, precum și cadrul instituțional care garantează aceste relații-aspecte care țin de reprezentare, taxe, instituții care mediază între guvern și societate, coduri de conduită care asigură pentru toți un tratament egal în fața legii. Toate aceste probleme pot fi subscrise unui discurs rațional, spre deosebire de etnicitate, care face apel direct la emoții. Atunci când aspecte specifice dimensiunii civice sunt transferate în mod ilicit în spațiul etnicității, emoționalitatea acesteia înlătură rațiunea, iar problemele sunt rezolvate sub imperativul pasiunii.

Durabilitatea etniei

Întrucât etnicitatea este esențialmente „mitică” și „simbolică” prin caracterul său, și deoarece miturile, simbolurile, amintirile și valorile sunt menținute și transmise prin forme și activități artefactuale care se schimbă foarte încet, *etnia*, o dată formată, tinde să fie deosebit de rezistentă și de durabilă în timp, chiar pentru secole de-a rândul, alcătuind „module” care pot îngloba toate tipurile de procese sociale și culturale și asupra cărora orice circumstanțe și presiuni pot exercita un anumit impact. Doar în anumite împrejurări excepționale, presiunile externe, coroborate cu deficiențe interne, pot schimba în mod radical calitatea unei etnii („etnocid” sau chiar „genocid”). Astfel, în timp ce orice amestec are la scară largă mai multe populații prin cucerire, colonizare sau imigrație va produce schimbări culturale în ceea ce privește simbolurile culturale, trăsăturile și stilul de viață, doar atunci când aceste schimbări sunt suficient de puternice pentru a distruge tradițiile și formele etnice autohtone existente putem vorbi despre etnocid și despre disoluția finală a vechii etnii. Aceasta se poate, însă, întâmpla doar atunci când noua cultură de imigrație este atât de mult avansată din punct de vedere tehnologic și educațional (și distinctă), iar imigranții atât de numeroși și/sau de puternici încât să poată submina vechea cultură și, cu aceasta, etnia.

Pe de o parte, există cazuri ale unor națiuni care au luat naștere pe bazele (spațiale și temporale) ale unor etnii rezistente în timp. În alte situații, contribuția unei etnii pre-existente în arealul ales pentru nașterea unei națiuni moderne este minoră; poate doar apelul la anumite pasaje istorice glorioase și unele semne culturale distinctive la care elitele politice pot face apel pentru a „reconstrui” o națiune cu „pedigree” istoric; există chiar și cazuri extrem de rare ale unor etnii inventate, cum a fost cel al bangalei din fostul Congo Belgian. În general, însă, există o bază etnică pentru formarea unei națiuni. În acest context, deși „națiunea modernă” încorporează o serie de trăsături ale etniei pre-moderne și deși datorează multe modelului de etnicitate care, în numeroase zone, a supraviețuit până la apariția epocii moderne, naționalismul este, atât ca ideologie, cât și ca mișcare, un fenomen în totalitate modern.

Numeroase mișcări actuale de autonomie etnică luptă pentru recunoașterea de către stat și de către etnia dominantă a legăturilor istorice și a nevoilor speciale ale comunităților etnice periferice cu patria lor mamă și cu resursele acesteia și cu care acestea au fost identificate timp de secole (bretonii și bascii). Toate acestea demonstrează importanța localizării, văzută mai degrabă în sensul recunoașterii sociale decât în cel al teritorialității geo-politice. Importanța finală a localizării teritoriale

depinde, oricum, de rețelele regionale economice și politice dintre comunități și statele din care respectiva etnie face parte. Andrew Orridge a elaborat poate cea mai sistematică încercare de a trata mișcările etnice recente din Europa printr-o abordare sistemică și geo-politică, susținând necesitatea de a separa „precondițiile” naționalismului autonomist de factorii „cauzatori” și de a îi plasa atât pe unii cât și pe ceilalți în contextul sistemului inter-statal european. Astfel, „principalele linii de fractură” ale geografiei lingvistice dintre grupurile lingvistice romanice, germanice și slavice și fracțiunile minore din Finlanda, Ungaria, Țara Bascilor, Bretania și din arealele celtice din Marea Britanie și din Irlanda, alături de „pozițiile de frontieră” din anumite zone din Spania și din sud-estul Europei au continuat bazele inițiale ale comunității în numeroase regiuni din Europa. Acestea au fost, însă, modificate prin presiunile internaționale și locale care au împiedicat, spre exemplu, unificarea Scandinaviei, care ar fi putut să controleze comerțul baltic, sau prin presiunile centralizatoare care au provocat revolte religioase în zone precum Boemia și Irlanda, omogenizând alte zone, așa cum s-a întâmplat în Spania și în Franța (expulzarea evreilor, a hughenotilor).

Se pare că există un episod optim pentru menținerea și activarea conștiinței etnice a unei populații pe termen lung, debutând cu apariția unei populații într-un anumit areal (sau cu migrarea într-un anumit teritoriu), aceasta fiind purtătoare a anumitor caracteristici culturale comune inițiale (religie, obiceiuri, limbă, ș.a.m.d.). Această etnie incipientă va căpăta treptat un caracter unitar, de obicei prin intermediul unor episoade războinice și va traversa apoi un anumit nivel de centralizare politică fie proprie, fie printr-o cucerire externă, pentru a ajunge în continuare la un anumit grad de realizare culturală și de auto-guvernare politică. Un astfel de stat are șanse să reziste suficient de mult pentru a asigura diseminarea complexului său central de mit-simbol și a memoriilor și a valorilor asociate în rândul straturilor superioare și de aici mai departe, astfel încât, chiar dacă și-ar pierde independența în interiorul patriei natale, asocierile politice și culturale durabile cu un anumit teritoriu să îi ofere siguranță în fața viitoarelor atacuri militare și culturale. Chiar aflate în declin sau în exil, miturile și valorile țării de baștină vor continua să acționeze ca și garanți ai supraviețuirii etnice, în absența oricărei speranțe în ceea ce privește restaurarea suveranității sau a autonomiei.

Capacitatea de supraviețuire a unor elemente etnice specifice se referă nu atât la existența fizică a unor populații, cât la atitudinile, sentimentele și percepțiile acestora reunite sub forma miturilor, simbolurilor, amintirilor istorice și a valorilor, pe scurt, la tradițiile

colective și la formele culturale ale acestora. Ori de câte ori regăsim acest complex mit-simbol și rețelele de memorii și valori asociate lui, putem vorbi despre „categorii etnice” și despre „forme etnice” care disting populațiile între ele; de asemenea, ori de câte ori acestea sunt asociate cu anumite segmente ale populației sau cu anumite clase din cadrul acesteia, putem vorbi despre existența concretă a unor „comunități etnice”. Aceasta înseamnă că supraviețuirea etnică, în forma sa conceptuală, reunește reproducerea demografică și modelele culturale, elementul demografic fiind important, dar secundar celui cultural. *Etnia* constă, în acest fel, în:

- elemente simbolice, cognitive și normative comune unui segment de populație;
- practici și obiceiuri care leagă oamenii pe parcursul mai multor generații;
- sentimente și atitudini comune care o diferențiază de alte populații.

Dimensiunile etniei

Numele colectiv: este semnul de identificare al oricărei etnii. Există posibilitatea ca unele etnii foarte mici să fi rămas nedenumite, tot așa precum au existat situații când anumite coalitii de diferite grupuri sau clase să fi primit nume din partea unor scribi sau a unor cronicari care, de altfel, le cunoșteau foarte vag, confundându-le cu etnii deja formate (bangală). Este, de asemenea posibil, ca etnii aflate în proces de formare să fi rămas nedenumite, un exemplu recent fiind cel al musulmanilor din Bosnia care au decis, în recensământul iugoslav care solicita tuturor să-și declare naționalitatea, să adopte denumirea de „musulmani”, aceasta în ciuda faptului că numeroși asemenea musulmani bosniaci nu mai împărtășesc credința și practicile Islamului. Cu toate acestea, ei au preferat să se identifice și să fie identificați de către ceilalți în funcție de originile lor religioase anterioare, într-o societate în care naționalitatea și afilierea religioasă sunt inseparabile, preferând această emblemă religioasă în locul numelui provinciei în care locuiau de atâta timp. Totuși, doar atunci când conștientizarea apartenenței la comunitate și a diferențelor a atins un anumit nivel, sub presiunea obligațiilor sociale și politice iugoslave, musulmanii au resimțit nevoia de a adopta o denumire oficială în cadrul unui sistem multi-național.

Mitul comun asupra descendenței: este esențială, aici, dimensiunea estetică; simbolurile etnice dau naștere unor forme satisfăcătoare, iar miturile etnice sunt reunite în stiluri potrivite pentru comunicare și mobilizare. Pe măsură ce și fac apariția din experiențele

colective ale unor generații succesive, miturile converg și sunt editate sub forma cronicilor, a poemelor epice și a baladelor, care combină hărțile cognitive ale istoriei comunității respective cu metaforele poetice ale demnității și identității acesteia. Miturile, astfel reunite și elaborate asigură cadrul general al interpretărilor pentru o comunitate, un *mythomoteur*, fără de care un grup nu se poate defini pe sine sau în fața celorlalți, și fără de care nu ar putea inspira și conduce acțiunea colectivă. Miturile asupra descendenței reflectă deseori componente și tipare ale legendelor. Există mituri referitoare la originile spațiale și temporale, la migrație, la epoca de aur, la declin, exil și renaștere. Doar ulterior, de obicei prin opera intelectualilor naționaliști ai epocii moderne, aceste mituri-motiv sunt reunite sub forma unei mitologii complet elaborate asupra originilor și a descendenței.

Istoria comună: etniile nu sunt altceva decât comunități istorice ridicate pe terenul comun al unor amintiri larg împărtășite. Secvențele istorice asigură cadrul experiențelor ulterioare, canalele și modulele pentru interpretarea acestora. Ceea ce contează nu este autenticitatea dovezilor istorice și cu atât mai puțin orice încercare de a utiliza metode istoriografice obiective, ci acele scopuri poetice, didactice și integrative pe care aceste dovezi trebuie să le dezvăluie. Astfel, istoria trebuie să relateze o poveste menită să satisfacă gusturile narrative, dar trebuie să și educe. Eroii și eroinele sale trebuie să întruchipeze acele virtuți care au valoare pentru comunitate și să se conformeze stereotipurilor acesteia: războinicul turc, înțeleptul evreu, haiducul sârb, sau, mai târziu, țăranul chinez, muncitorul rus. Aceasta poate duce la un conflict între două sau mai multe tradiții etnice pentru monopolul asupra educației și a interpretărilor istorice. Pe termen scurt, aceste istorii „rivale” pot să divizeze o comunitate sau să accentueze diferențele de clasă existente, dar, pe termen lung, propagarea lor poate duce la adâncirea conștiinței unei identități și a unui destin comun în cadrul unei anumite comunități.

Cultura distinctă. Nu doar miturile asupra descendenței și amintirile comune diferențiază etniile între ele, ci și elementele specifice de „cultură” care pot atât să îi reunească pe membri, cât și să îi separe de ceilalți. Este vorba aici despre tiparul „asemănare-deosebire” (*similarity - dissimilarity pattern*) la care se referă Benjamin Akzin, în care membrii unei etnii se aseamănă între ei tocmai prin acele trăsături caracteristice care îi diferențiază de non-membri. Cele mai des împărtășite și distinctive caracteristici sunt cele legate de limbă și de religie; aceste diferențe pot fi, însă, argumentate de obiceiuri, instituții, legi, folclor, arhitectură, vestimentație, hrană, muzică și artă, chiar și de culoare și fizic. Toate

aceste exemple sunt menite să demonstreze că limba, care până nu demult a fost considerată ca fiind principala dacă nu chiar singura marcă distinctivă a etnicității, este deseori irelevantă pentru sentimentul de apartenență la o comunitate etnică. În Iugoslavia, spre exemplu, vechea rivalitate dintre sârbii ortodocși și croații catolici este una de natură religioasă, diferențele de limbă fiind minore; sârbo-croata reprezintă o limbă unitară, care nu poate oferi bazele a două fenomene de naționalism.

În analiza simbolurilor exterioare ale naționalității, Van Genneep. insistă asupra caracterului relativ al lingvisticii, oferind un exemplu clasic de manipulare a acesteia în interesul statului. Este vorba despre Macedonia, din perspectiva pretențiilor emise de către bulgari, sârbi și greci asupra acesteia. Bulgarii invocă limba (fără a distinge între limba maternă și limba folosită), religia și declararea naționalității ca elemente de bază ale conștiinței naționale. Ceea ce contează pentru sârbi sunt detaliile dialectului și ale limbii vorbite, precum și asemănarea de obiceiuri și de religie. În fine, grecii consideră așa-numita influență a civilizației eline, așa cum se manifestă ea în supraviețuirea unor elemente comune (de la credința în vampiri la folosirea unor cuvinte grecești, de la basme la portul popular) ca fiind factorul decisiv.

Unicitatea culturală este, de asemenea, esențială pentru etnicitate. Etnia respectivă trebuie să arate că este nu doar distinctă, ci și incomensurabilă, fie pentru că este vorbitoarea unei limbi neînrudite cu alte limbi (vezi cazul albanezilor), fie pentru că deține o comunitate religioasă doar pentru ea, fie pentru că se află în posesia unei trăsături culturale unice, fie pentru că a reușit o combinație unică a diferite trăsături culturale care au intersectat-o. Cu cât este mai mare numărul legăturilor culturale distinctive și/sau al trăsăturilor culturale unice, cu atât este mai intensă conștiința unei etnicități separate și cu atât mai mult cresc șansele supraviețuirii acelei etnii.

Asocierea cu un teritoriu specific. Etnia este strâns legată de un anumit locus sau teritoriu despre care consideră că îi aparține. Ea poate locui efectiv în acel teritoriu sau asocierea cu acesta poate fi doar sentimentală. Etnia nu trebuie să se afle neapărat în posesia fizică a teritoriului „său”; ceea ce contează este faptul că deține un centru geografic simbolic, un habitat sacru, o „patrie mamă” la care se poate întoarce în mod simbolic, chiar dacă membrii săi sunt răspândiți în întreaga lume și și-au pierdut patria mamă în urmă cu secole; în cazul etniilor este vorba despre mituri, amintiri, valori și simboluri, și nu despre o posesie materială sau despre putere politică, ambele necesitând un habitat pentru realizarea lor.

Din nou, calitățile simbolice și poetice sunt mai puternice decât atributele de zi cu zi, fapt ilustrat de trei aspecte ale patriilor mamă etnice: *existența unor centre sacre*; acestea devin locuri de pelerinaj, atributele lor simbolice și emotive reunind toți membrii comunității, salvarea religioasă fiind acum ancorată în teritoriul sacru din jurul centrului și, prin extensie, în comunitatea însăși (sârbii fac deseori apel la Kosovo și la ansamblul său de lăcașuri sfinte ortodoxe, ca la un leagăn mai degrabă religios decât concret teritorial al etniei/națiunii sârbe); *asocierea comemorativă*: atunci când etnia și patria sa mamă sunt separate, deseori prin forța unei puteri externe, rămâne deseori o „asociere” sau o legătură între oameni și acel teritoriu, această asociere în sine devenind o integrantă esențială a identității și a memoriei colective a comunității (visurile iredentiste de reconstituire a „Albaniei Mari”); *recunoașterea externă*: deseori, membrii unei comunități sunt identificați de către cei din afară în funcție de apartenența lor la anumite origini teritoriale, termenul de „etnic” fiind deseori folosit pentru a desemna apartenența la aceeași patrie mamă. Dar, pentru ca un teritoriu să devină patrie mamă, acesta trebuie să fie atât „asociat”, cât și „recunoscut”: comunitatea trebuie să simtă că ambele își aparțin, iar cei din afară trebuie să recunoască acel teritoriu ca aparținând etniei care îl reclamă (exemplul teritoriilor palestinienilor). Starns consideră că legată de problema teritoriului este cea a frontierelor: *„Teritoriul atinge maximul valorii sale simbolice doar atunci când granițele îi sunt cunoscute”*. Frontierele sunt simbolurile schimbătoare ale relațiilor interumane.

Solidaritatea. Pentru ca o comunitate să poată fi recunoscută ca etnie, ea necesită și o conștiință a identității și a solidarității, un puternic simț al apartenenței și, de aici, o solidaritate activă care, în condiții de pericol, să fie capabilă să depășească divizările de clasă, fractionale sau regionale din cadrul unei comunități. Într-un model ideal, acest simț al solidarității și al comunității trebuie să anime măcar straturile educate, care l-ar putea perpetua la nevoie.

Religie și mit

Religia organizată are un rol esențial în a asigura canalele de comunicare necesare difuzării miturilor și simbolurilor etnice. Indiferent de forma sa de organizare ierarhică (puțin/foarte centralizată), cîerul deține o funcție majoră în diseminarea simbolurilor, a sărbătorilor, a ceremoniilor și a miturilor referitoare la eroi și la sfinți împărtășite în mod comun, precum și în transmiterea unui stil de viață bine definit și a unui cod de legislație religioasă. În acest fel, el a păstrat și a intensificat sentimentele și idealurile

comune care circulau în rândul comunității, adaptând o etică și o doctrină religioasă mai vastă nevoilor și intereselor specifice ale unei populații distincte din punct de vedere cultural, sintetizând și reinterpretează riturile și legendele specifice, încorporându-le într-un canon standardizat.

În unele cazuri, rolul preoției și al textelor sacre este jucat în interiorul și în numele unei localizări geo-politice și al unei patrii etnice, clerul fiind înrădăcinat în teritoriul aparținând etniei respective. În alte situații, el aproape că se substituie acelei localizări, acesta fiind cazul minorităților aflate în diaspora; preoția și textele sale sacre înlocuiesc o țară de origine imaginară, situată pe un tărâm străvechi.

În ceea ce privește rolul de bază al religiei în cristalizarea și menținerea identității etnice, se impun două precizări. În primul rând, factorii religioși operează în contextul altor forțe esențiale precum localizarea geo-politică a comunității, gradul în care aceasta își poate exercita autonomia (și pentru cât timp), rolul războaielor și al luptelor eroice, rolul manuscriselor și al limbilor sacre, al stilurilor de viață speciale și, mai ales, al prezenței înregistrărilor istorice și a unei viziuni istorice. Nici una dintre acestea nu a avut, însă, aceeași importanță crucială cum au avut prezența și influența exercitată de religia salvării cu riturile, liturghiile, tradițiile, limba și textele sale sacre și cu clerul său organizat. În al doilea rând, trebuie ținut cont de faptul că aspectele *sociale* ale religiei sunt mult mai importante pentru supraviețuirea etniei decât cele pur doctrinale sau decât cele etice. Monoteismul etic contează în supraviețuirea unei etnii în măsura în care mesajul său devine proprietatea și inspirația diferitelor comunități care acceptă să trăiască potrivit preceptelor și ritualurilor sale. Datorită rolului atât de important al religiei în menținerea comunităților etnice, ne putem explica mai ușor supraviețuirea unor etnii mici. Aceasta deoarece, spre deosebire de factorii politici, economici, teritoriali și tehnologici fluctuanți, tradițiile religioase, și în special cele codificate în legi, repetate prin rituri și prin ceremonii și înregistrate în textele sacre, pot atât să creeze și să mențină vreme de secole diverse comunități. Martin E. Marty avertizează însă asupra ponderii pe care religia trebuie să o aibă în analiza acestor fenomene. Astfel, religia poate fi un element cu o mare forță în dezvoltarea acelor structuri mitice care se ascund în spatele grupurilor etnice și al etnonaționalismului. Trebuie evitat însă pericolul de a supraestima (sau de a subestima) rolul factorului religie în cadrul etnonaționalismului și al conflictului. Grupurile își pot dezvolta identități și scopuri cu mult diferite de orice obiectiv religios. Dimensiunea religioasă a etnonaționalismului modern poate fi înțeleasă și ca o încercare de a umple anumite goluri de

putere sau de a „rearanja” anumite politici. Etnonaționalismul tinde să devină acea parte a revoltei îndreptată în mod specific împotriva birocratizării, a caracterului rigid și impersonal, precum și a tiparului „deciziilor luate la distanță”.

Război și etnie

Există trei modalități principale prin care războiul inter-statal poate instiga și menține sentimentul etnic: *mobilizarea psihică* este cea mai întâlnită dintre acestea, gradul de implicare al autohtonilor fiind net superior celui al „mercenarilor”. Mobilizarea și propaganda și-ar pierde, însă, în timp din efect dacă nu ar exista *procesul de fabricare a miturilor*. Miturile războinice relatate în balade, drame sau imnuri dețin o putere capabilă să șlefuiască, pe termen lung, reacții care depășesc cu mult episoadele înseși. Este posibil ca războaiele să nu aibă capacitatea despre care vorbea Simmel de a crește nivelul de coeziune socială, ba, mai mult, s-ar putea ca ele să catalizeze dezmembrarea și dezintegrarea comună. În schimb, miturile și legendele eroice pot, în timp, să ajute la renașterea unei solidarități slăbite. Un al treilea factor este reprezentat de *localizarea geo-politică a comunităților*. „Locus-ul” unei comunități și relațiile politice cu vecinii săi contribuie, deseori, la activarea unei conștiințe a etnicității între membri. Relațiile de alianță sau de conflict conturează un sentiment de diferențiere între comunitățile parte a acestor relații pe termen mai îndelungat. Construind adversari cronici, deseori înzestrați cu stereotipuri negative, războiul trasează tiparul unor relații cu adversarii colectivi importanți. O astfel de „*adversarial identity*” își găsește expresia în rivalitățile de acum clasice între polonezi și ruși, arabi și israelieni, sârbi și croați, etc.

Comunități etnice și minorități etnice

În cazul în care o anumită etnie constituie majoritatea populației unei comunități („*polis*”), miturile și simbolurile sale etnice vor reflecta elemente ale dominației și ale conducerii politice. Autoritățile politice, juridice și religioase sunt cele care difuzează, împreună cu celelalte mituri asupra originii și a descendenței, mituri referitoare la regalitate și la noblete, la conducerea politică ca parte a fondului etnic, iar simbolismul comunității va reflecta experiența sa politică. Dacă este vorba, însă, despre o etnie încorporată sau despre „minorități” etnice, idealul regatului politic și al statului dinastic este înlocuit de cel al patriei etnice sau de cel al teritoriului propriu. Acesta a fost cazul diferitelor comunități etnice subjugate din estul Europei (sârbii, croații, bulgarii, grecii, cehii și slovaci),

al căror simț al solidarității și al continuității s-a întemeiat pe o legătură reală sau presupusă cu o patrie mamă arhaică și pe memoria unui trecut glorios care a avut loc pe teritoriul acesteia. În acest caz, orice simț al unității etnice exprimat în termeni politici ia naștere nu din pretenții de regalitate sau din impactul unui stat cuceritor și al regulilor sale dinastice, ci din concertarea mai multor loialități locale în confruntarea cu adversari comuni, precum și dintr-un mit al originilor comune și al culturii comune. Iată și definiția propusă de Max Weber pentru „grupurile etnice”: *„Acele grupuri umane care împărtășesc o credință subiectivă în ceea ce privește descendența lor comună, datorită unor similarități fizice sau de obiceiuri, sau amănândouă, sau datorită amintirilor legate de o migrație sau de o colonizare – în așa fel încât această credință este esențială pentru continuitatea relațiilor comunitare fără grad de înrudire, vor fi numite «grupuri etnice», indiferent dacă există sau nu o relație de sânge obiectivă.”* Weber utilizează adjectivul „obiectiv” în două contexte, cu referire la existența sau la absența unor baze și respectiv a unor relații de rudenie obiective. Acestea pot exista propriu-zis sau pot fi fabricate. Vom dezvolta acest aspect al procesului de reinventare sau de reconstruire a descendenței și a trecutului în continuare.

Etnocentrism și etnicism

Pentru membrii etniilor pre-moderne, grupul se află în centrul universului lor fizic și moral, iar sentimentele lor sunt axate pe grupul în sine, mergând până la excluderea mai mult sau mai puțin explicită a celor din afară și în condițiile unor rezerve și temeri față de modul de viață al „celorlalți”. Prin urmare, termenul de *etnocentrism* descrie aceste atitudini exclusiviste, sentimentul de centralitate a grupului, de unicitate culturală, precum și atitudinea de superioritate față de alți oameni și față de obiceiurile acestora. Este, totuși, posibil ca, prin confruntarea cu alte civilizații mai avansate (tehnologic și politic), unii membri ai comunității etnice să se raporteze la acel Celălalt, chiar să îl considere drept model; dar chiar și în această situație, se manifestă convingerea interioară a superiorității morale autohtone, sumarizată într-un slogan pe care numeroase țări aflate în dezvoltare l-au folosit în auto-apărarea lor spirituală: „Artă vestică, moralitate estică”. Acest sentiment al centralității și al unicității de grup a generat două percepții inter-relaționate: pe de o parte, miturile asupra originii, memoria istorică, cultura și patia unei anumite etnii sunt concepute ca fiind „naturale” și „adevate”, iar moștenirea comunității este una veritabilă. Pe de altă parte, miturilor,

amintirilor, culturii și patriei celorlalți le lipsesc oarecum valoarea și adevăru!, fiind, prin urmare, temporare și deficitare.

Dorința de a proteja moștenirea culturală și tradițiile generează nu doar un sentiment al superiorității și al unicității, ci și un impuls pentru diferite mișcări de rezistență etnică și de restaurare culturală, incluse de Smith în conceptul de *etnicism*. Deși cuprinde atitudinile și credințele specifice etnocentrismului, etnicismul reprezintă mai mult decât o accentuare și o activare a acestuia. Este mai mult o mișcare colectivă în intenția de a rezista amenințărilor din afară și corodării din interior, de a reînnoi formele și tradițiile comunității și de a reintegra acei membri și acele straturi ale comunității divizate în urma unor presiuni conflictuale. Asemeni etnocentrismului, nici etnicismul nu poate fi redus doar la perioada pre-modernă, putând fi regăsit la intersecția unor curente și civilizații, în special acolo unde o societate mai puțin înaintată este expusă schimbărilor sociale și culturale prin impactul exercitat asupra ei de o societate mai dezvoltată.

Etnicismul apare, deci, atunci când un segment semnificativ al comunității percepe existența unei duble amenințări la adresa statutului și a moștenirii sale: divizare și decădere internă, pe de o parte, și, pe de altă parte, schimbări și influențe de natură externă, amenințări care iau o serie de forme, precum: amenințarea militară, provocarea socio-economică, contactul cultural.

Amenințarea militară. Atacul asupra sau cucerirea unui teritoriu este cel mai puternic factor care poate duce la etnicism, deși nu toate cuceririle din istorie au generat un răspuns și nu toate replicile la un atac au fost etniciste; cu cât atacul respectiv este mai surprinzător, cu atât scad șansele unui răspuns etnic, aceasta deoarece o mișcare etnică necesită timp pentru a lua naștere și pentru a se organiza, ceea ce, la rândul său, solicită un anumit nivel de pregătire culturală a comunității respective.

Provocarea socio-economică. Smith include aici o serie de astfel de provocări care pot duce la etnicism, precum trecerea rapidă de la un mod de producție și de distribuție la un altul (poate ca rezultat al contactului cu o societate mai dezvoltată); de la un mod de viață pastoral și nomad la unul agrar stabil; de la modalități de producție rurale și domestice la cele bazate pe comerț; expansiunea rapidă a comerțului și creșterea oportunităților de piață care pot fi percepute ca o amenințare gravă la adresa economiei de subzistență sedentară și rutinizată.

Contactul cultural. În urma contactului cultural prelungit al unei comunități mai puțin dezvoltate cu o putere mai evoluată, vor apărea două forțe conflictuale: cea a „cosmopoliților” exercitând presiuni pentru adaptarea culturală la obiceiurile și la stilul de viață al cuceritorilor, și

cea a „nativiștilor” căutând să reziste presiunilor culturale străine și să păstreze vechile tradiții.

Prin urmare, cultura istorică și patria mamă arhaică sunt cele două scopuri inseparabile ale etnicismului, idealul nativismului etnic fiind recuperarea lor intactă în urma amenințării externe și a coroziunii interne, axându-se, totodată, pe redescoperirea și pe revitalizarea surselor identității comune.

Acei factori care activează o mișcare etnicistă sporesc conștiința asupra originii comune și aduc în discuție conceptul de *mythomoteur*; chiar dacă doar la nivel implicit și presupus, aceste convingeri privind existența unei origini comune și mitologia politică care emană din ele conturează și direcționează mișcarea etnică. Există, totuși, diferite tipuri ale complexului mit-simbol și ale *mythomoteur*-ului care, la rândul lor, dau naștere unor forme diferite de stil de viață și cultură etnică. Spre exemplu, în epoca modernă, se impune distincția între acele culturi și acele complexuri mit-simbol din care derivă solidaritatea comunitară din înrudiri și descendențe genealogice presupuse și cele care își fondează cultura pe bazele unei afinități ideologice cu culturi similare regăsite în era arhaică a istoriei comune. Această distincție între modelul „genealogic” și cel „ideologic” de mituri și de cultură a descendenței capătă importanță atunci când națiunile sunt create pe baza unor mitologii și a unor simbolistici aflate în competiție și asociate deseori unor clase și regiuni diferite.

Bibliografie:

- Smith Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Basil Blackwell Inc., Oxford, New York, 1989; p. 15.
- Kaplan R., Feffer J., 1996, *Europe's New Nationalism. States and Minorities in Conflict*, Oxford University Press, 1996;
- Llobera Josep R., *Anthropological Approaches to the Study of Nationalism in Europe. The Work of Van Gennep and Mauss*, p. 101.
- Winston A. Van Horne (ed.), *Global Convulsions. Race, Ethnicity and Nationalism at the End of the Twentieth Century*, State University of New York Press, 1997.

Prunel Katalin

Drepturile minoritare – drepturi individuale sau drepturi colective?

În lucrarea de față voi încerca să surprind principalele caracteristici ale prevederilor privind protecția minorităților pe plan global și european, referindu-mă și la disputa dintre cei care consideră drepturile minorităților ca fiind drepturi individuale și cei care le atribuie o dimensiune colectivă.

Pentru început, trebuie să precizez faptul că prevederile, normele referitoare la minorități au avut și au un caracter eterogen.¹ Istoria protecției minorităților are rădăcini destul de adânci în Europa, vizând în primul rând situația minorităților din domeniul confesional.² Primul tratat internațional care conținea prevederi pentru minorități, depășind cadrul religios, este Documentul final al Congresului de la Viena, din 9 iunie 1815, încheiat între Austria, Franța, Spania, Marea Britanie, Prusia, Portugalia, Rusia și Suedia. Prin acest document era protejată situația supușilor polonezi ai părților contractante.³ Tratatul care a urmat, cum ar fi cel de la Paris (1856), de la Berlin (1878), Convenția Internațională cu privire la Constantinopol (1881) vizau din nou libertatea religioasă. Din analiza acestor încercări de instituire a unei protecții a minorităților se poate desprinde ideea că tendința era de a fi acceptate soluții pe termen scurt (opțiuni, emigrare), dorindu-se, în plus, păstrarea pe cât posibil a raporturilor sociale și a ordinii juridice anterioare transferului de suveranitate. Nu se poate vorbi nici de existența unui control permanent al modului în care drepturile acordate prin tratate erau sau nu respectate de către statele care și-au asumat asemenea obligații, scopul principal fiind acela de a asigura locuitorilor respectivelor regiuni o tranziție cât

mai suportabilă.⁴ Din aceste considerente, Marius Bălan ajunge chiar la concluzia că în perioada antebelică nu se poate vorbi decât cu greu de o protecție a minorităților.⁵

Un moment de cotitură în domeniul protecției minorităților îl constituie sistemul instituit în urma încheierii Păcii de la Versailles, la finele primului război mondial. Prin crearea Societății Națiunilor, garanția colectivă a marilor puteri urma să fie înlocuită cu cea imparțială a acestei noi organizații internaționale. Dispozițiile privind protecția minorităților erau cuprinse în diferite categorii de acte juridice, de la tratatele de pace încheiate cu statele învinse⁶, la tratatele minorităților încheiate cu principalele „puteri aliate și asociate”⁷, dar și în declarații unilaterale privind minoritățile, adoptate de state care solicitau admiterea în Societatea Națiunilor, precum și în convenții particulare privind protecția minorităților – tratate bi/multilaterale cu aplicabilitate regională. Statele aflate sub regimul de protecție a minorităților, dezvoltat prin instrumentele juridice ale Societății Națiunilor, aveau obligația ca, pe lângă recunoașterea garanțiilor internaționale cuprinse în documentele menționate mai sus, să asigure și prin legea internă protecția minorităților de pe teritoriul lor.⁸ Principalul neajuns al sistemului Societății Națiunilor îl constituia faptul că tratatele minorităților prevedeau doar în termeni generali dispozițiile privind garanția oferită de această organizație internațională, necuprinzând dispozițiile privind procedura prin care organele Societății Națiunilor urmau să își îndeplinească această atribuție.⁹ Procedura de protecție a minorităților a cunoscut în evoluția ei trei etape ascendente și o etapă de continuă dezagregare.¹⁰ Astfel, în primii doi ani, între 1920 și 1922, s-a consacrat *procedura petițiilor*¹¹ prin care căpătau drept de petiție și minoritățile, precum și statele nemembre ale Societății Națiunilor, însă problema care constituia obiectul petiției nu putea fi adusă în fața Consiliului Societății decât de către un stat membru. Petiția avea prin urmare doar caracterul unui simplu raport fără efect juridic¹². Garanția Societății Națiunilor e definită ca semnificând intangibilitatea dispozițiilor privitoare la minorități, care avea ca efect imposibilitatea modificării restrângerii drepturilor minorităților în absența asentimentului majorității Consiliului Societății. În plus, garanția semnifica și obligația Societății Națiunilor de a se asigura cu privire la respectarea și executarea constantă a dispozițiilor referitoare la minorități.¹³ După 1922, a urmat o perioadă de consolidare a primei etape, apoi una de stagnare, dar în 1929 asistăm la o nouă relansare. Este vorba de înființarea unor *Comitete ale Minorităților* alcătuite din trei sau patru membri ai Consiliului, care erau însărcinați cu examinarea petițiilor. După

retragerea Germaniei din Societatea Națiunilor, în 1933, și după declarația Poloniei că suspendă colaborarea cu această organizație internațională privind minoritățile, se intră pe o pantă descendentă în domeniul protecției internaționale a minorităților.

Dezbaterea privind calificarea sau nu a drepturilor minorităților ca drepturi colective s-a afirmat cu precădere după primul război mondial. În contextul modificărilor politico-teritoriale survenite în urma destrămării imperiilor europene, proces ce a dus la întregirea sau la apariția a noi state europene, și în condițiile stăruinței de a se asigura un climat de pace și securitate pe continent, conceptul de drepturi colective își face loc în corelație cu ideea de protecție a minorităților naționale.¹⁴ Membri multora din aceste minorități rezultate fuseseră înainte de război obișnuiți cu o poziție de superioritate.¹⁵ Pacea lumii depindea în special de stabilitatea Europei, care la rândul ei era direct legată de modul în care noile state naționale își gestionau problemele vizând minoritățile de pe teritoriul lor. Proiectele președintelui Wilson privind Pactul Societății Națiunilor se refereau la protecția minorităților naționale ca grupuri: „*Liga Națiunilor va cere tuturor noilor state să se oblige, ca o condiție a recunoașterii lor ca independente sau autonome, să acorde tuturor minorităților rasiale sau naționale de sub jurisdicția lor exact același tratament și securitate, atât prin lege cât și în fapt, care sunt acordate majorității rasiale sau naționale ale popoarelor lor.*” Ele includeau drepturi colective. după cum afirmă Patrick Thornberry, însă proiectele lui Wilson nu au fost acceptate de către aliații SUA, clauzele menționate neregăsindu-se prin urmare în Pactul Ligii. Dimensiunea colectivă a protecției minorităților în sistemul Societății Națiunilor era întărit și prin folosirea termenului „comunitate” pentru a identifica minoritatea în cauză, în sensul indicat de avizul consultativ al Curții Permanente de Justiție Internațională din 1930: „*Comunitatea este un grup de persoane, trăind într-o țară dată sau localitate, având o rasă (în sens de origine etnică – n.m.), religie, limbă și tradiții proprii și unită de aceeași identitate de rasă, religie, limbă și tradiții într-un sentiment de solidaritate (...)*” Plecând de la asemenea formulări, numeroși juriști ai perioadei respective considerau minoritățile ca entități colective, ca unități organizate, cărora li se atribuie drepturi. Astfel, minoritatea era văzută în ansamblu, recunoscându-i-se într-o oarecare măsură un drept de organizare sau de autonomie (Balogh Arthur). Această autonomie avea diferite trepte și niveluri de consacrare, în cele mai multe cazuri fiind școlară și religioasă (e.g. pentru comunitățile de sași și secui din Transilvania) sau politică (e.g. rutenii din Cehoslovacia). O altă opinie, diferită de cele prezentate până acum, e formulată de George Sofronie,

care consideră că tratatele minorităților sunt purtătoare de drepturi colective numai în măsura în care acestea „*nu sunt decât dezvoltarea drepturilor individuale*”. Sofronie conchidea că „*în regulă, tratatele din 1919-1920 nu au recunoscut minoritățile ca entități colective dotate cu personalitate juridică*”, teză împărtășită și de Balogh Arthur.¹⁶ Problema nu era, după cum afirmă V. Stan, de a nu accepta drepturile colective ca atare, ci mai degrabă de a respinge ideea de minoritate ca entitate înzestrată cu personalitate juridică. Francesco Capotorti consideră că existau cazuri speciale când minoritățile naționale erau privite ca entități colective, fără ca prin aceasta minoritatea respectivă să capete personalitate juridică (e.g. articolele 9 și 10 din Tratatul cu Polonia sau articolul 11 din cel cu România). O explicație a acestei situații este oferită de un aviz consultativ din 1935 al Curții Permanente de Justiție Internațională, cu privire la școlile minoritarilor din Albania, care face o diferențiere între obiective care vizează „*cetățenii aparținând minorităților*” și „*elementul minoritar*”, ultimul fiind văzut ca entitate înzestrată cu instituții și specific național.¹⁷

Reglementarea regimului minorităților în sistemul Societății Națiunilor, deși s-a dovedit a fi imperfectă și lipsită de mecanismele reale de intervenție, a reprezentat „*o formă de instituționalizare a protecției minorităților ce a deschis drumul reglementărilor moderne de mai târziu*.”¹⁸

Problema minorităților a apărut și după cea de a doua conflagrație mondială, însă sistemul instituit diferă considerabil sub toate aspectele de cel interbelic.¹⁹ În vederea realizării celui mai important obiectiv al comunității internaționale, asigurarea păcii și stabilității, a fost creată Organizația Națiunilor Unite, care se bazează pe experiența Societății Națiunilor, deosebindu-se de aceasta în privința atribuțiilor organelor sale. Acestea dobândesc atribuții de acțiune și de aplicare a măsurilor de constrângere.²⁰ O trăsătură esențială a naturii protecției minorităților în sistemul Națiunilor Unite constă în faptul că minoritățile nu mai sunt menționate în mod expres, protecția lor fiind privită în cadrul mai larg al protecției drepturilor omului și a libertăților fundamentale. Prin urmare, tendința generală este de a institui un sistem general și universal de protecție a drepturilor omului, materializată în Declarația Universală a Drepturilor Omului, care cuprinde obligații în termeni generali privind drepturile omului și libertatea religioasă, fără a se face în mod explicit referire la minorități.²¹

Cu toate că accentul cade pe individ în majoritatea prevederilor din perioada postbelică, dimensiunea colectivă a protecției grupurilor este abordată într-o manieră tot mai clară în diferite documente

internaționale, cu sau fără valoare juridică obligatorie pentru părți, cum ar fi: Convenția din 1948 cu privire la pedepsirea crimei de genocid, Convenția UNESCO împotriva discriminării în educație (1960), Convenția internațională cu privire la eliminarea tuturor formelor de discriminare rasială (1965), Convenția internațională cu privire la suprimarea și pedepsirea crimei de apartheid din 1973 ș.a.m.d. După cum se poate remarca, dreptul internațional în privința minorităților în primele decenii postbelice a cunoscut două tendințe divergente: pe de o parte, protecția s-a generalizat sub aspectul unor reglementări ce au pus accent pe nediscriminare, pe de altă parte, protecția minorităților din acte internaționale viza anumite minorități concrete sau anumite subgrupe din categoria minorităților (în special în tratate bilaterale, e.g. acordul dintre Italia și Austria cu privire la Tirolul de Sud, care prevedea 137 măsuri în urma aplicării cărora se institua o largă autonomie). În 1948 a fost constituită Subcomisia pentru combaterea discriminării și protecția minorităților, care reprezintă o instituție subsidiară Comisiei pentru drepturile omului din cadrul ECOSOC. Importanța și-a câștigat-o prin contribuția la redactarea articolului referitor la minorități din *Pactul internațional cu privire la drepturile civile și politice*, care conține și o definiție a termenului de „minoritate națională”, precum și la pregătirea declarației din 1992 a ONU privind drepturile minorităților. Mă voi opri puțin asupra articolului din Pactul internațional cu privire la drepturile civile și politice, care conține și o definiție a termenului de „minoritate națională”, precum și la pregătirea declarației din 1992 a ONU privind drepturile minorităților. În articolul 27 al Pactului internațional privind drepturile civile și politice se statuează: „*În statele în care există minorități etnice, religioase sau lingvistice, persoanele aparținând acestor minorități nu pot fi lipsite de dreptul de a avea, în comun cu ceilalți membri ai grupului lor, propria lor viață culturală, de a profesa și practica propria lor religie sau de a folosi propria lor limbă.*”²² Acest text cuprinde chestiunea definirii „minorităților etnice, religioase sau lingvistice” și pune totodată și o serie de probleme de interpretare.²³ Se poate menționa elementul de stabilitate pe care textul îl reclamă în mod implicit unui grup etnic, religios ori lingvistic. Termenul „*există*” din textul articolului semnifică faptul că grupurile etnice, religioase sau lingvistice trebuie să fie stabilite într-un stat de o perioadă mai mare de timp, pentru a putea fi calificate drept minorități în sensul articolului 27.²⁴ Conform Comentariului general adoptat de către Comitetul ONU pentru drepturile omului, este interpretat diferit conținutul articolului 27, considerându-se că persoanele care fac obiectul protecției nu trebuie

să fie cetățeni ai statului parte și prin urmare statul respectiv nu poate restrânge doar la proprii cetățeni drepturile prevăzute în articolul 27.²⁵ Mai mult, se specifică în Comentariu: „*având în vedere natura și domeniul de aplicare a drepturilor vizate în articolul respectiv, nu reprezintă relevanță determinarea gradului de permanență pe care îl implică termenul «există»*.”²⁶ Marius Bălan califică nivelul de protecție instituit prin acest articol ca fiind scăzut, statelor fiindu-le impuse obligații negative (de abținere de la privarea minorităților de a avea propria lor viață culturală etc.). Astfel statele nu au obligația promovării active, prin măsuri pozitive a culturii sau a limbii minorităților lor.²⁷

O evoluție importantă față de articolul 27 al Pactului Internațional privind Drepturile Civile și Politice îl constituie Declarația ONU cu privire la persoanele aparținând minorităților naționale sau etnice, religioase și lingvistice aprobată de Comisia pentru drepturile omului în februarie 1992 și adoptată de Adunarea Generală a ONU la 18 decembrie 1992.²⁸ Această declarație nu conține o definiție a minorităților, însă caracterul de drepturi individuale a drepturilor minorităților este mai clar evidențiat. Chiar dacă o declarație nu are o forță juridică obligatorie, ea poate fi considerată ca reprezentând „*opinio iuris*” (i.e. convingerea juridică a statelor care au concurat la adoptarea ei), care, dublată de o practică subsecventă conformă cu dispozițiile ei, conduce indirect la apariția unor norme cutumiere.²⁹ Această Declarație ONU formulează pozitiv clauza de respectare a drepturilor persoanelor aparținând minorităților și introduce obligația statului de a acționa prin măsuri concrete în acest sens³⁰, după cum reiese din articolul 1: „(1) *Statele vor proteja existența și identitatea națională sau etnică, culturală, religioasă și lingvistică a minorităților din teritoriul lor și vor favoriza crearea de condiții pentru promovarea acelei identități. (2) Statele vor adopta măsuri legislative corespunzătoare și orice alte măsuri pentru îndeplinirea acestor scopuri.*”³¹

O contribuție deosebită în privința protecției minorităților a avut-o și Conferința pentru Securitate și Cooperare în Europa, devenită prin instituționalizare Organizația pentru Securitate și Cooperare în Europa (OSCE). Aceasta propune o nouă abordare în acest domeniu, prin luarea în considerare a dimensiunii colective a drepturilor persoanelor aparținând acestora.³² În acest sens este înființată funcția de Înalt Comisar pentru Minoritățile Naționale (ICMN).³³ În mandatul acestuia se precizează că acesta „*nu va lua în considerare violările angajamentelor OSCE cu privire la o persoană individuală aparținând unei minorități naționale*”³⁴, fiind abilitat să intervină numai în probleme legate de dimensiunea colectivă a protecției minorităților.

O altă organizație internațională regională care s-a afirmat în domeniul drepturilor omului, domeniu pe care l-a consacrat și care îi este recunoscut ca o prioritate, este Consiliul Europei. Principalele obiective ale acestuia vizează consolidarea democrației, apărarea drepturilor omului, precum și consolidarea normelor de drept în rândul statelor membre.³⁵ Fără îndoială că cel mai important document adoptat în cadrul Consiliului Europei privind minoritățile este Convenția-cadru pentru protecția minorităților naționale. Analizând contextul formulării conținutului Convenției-cadru, se remarcă faptul că se impunea un astfel de tratat în Europa pentru a fi asigurată stabilitatea regiunii. Evenimentele care s-au produs în Europa Centrală și de Est începând cu 1989 au sensibilizat statele membre ale Consiliului Europei în legătură cu pericolele inerente trezirii unor pasiuni minoritare, stăvilite mult timp de regimurile comuniste.³⁶ Problema protecției minorităților s-a ridicat cu prioritate în cadrul Summit-ului de la Viena din 8-9 octombrie 1993, tocmai pentru a preveni dezintegrarea progresivă a acestei părți a continentului, care ar fi avut repercusiuni și asupra părții occidentale. Importanța acordării unei mai largi protecții a drepturilor minorităților naționale a fost recunoscută de Consiliul Europei încă din primul an de existență (1949), punctul acesta de vedere fiind cuprins într-un raport al Comitetului Adunării Parlamentare pentru Probleme Juridice și Administrative.³⁷ O încercare de includere a unor articole în protocoale adiționale, care să garanteze minorităților naționale anumite drepturi necuprinse în Convenția Europeană a Drepturilor Omului (CEDO), datează din 1961, dar în 1973 s-a hotărât a nu fi necesară din punct de vedere juridic o astfel de acțiune.³⁸

Convenția-cadru pentru protecția minorităților naționale reprezintă „*primul instrument multilateral obligatoriu juridic consacrat protecției minorităților naționale în general.*”³⁹ Textul tratatului adoptat în 1994 de către Comitetul de Miniștri al Consiliului Europei a fost propus spre semnare statelor membre ale organizației, România fiind primul stat care a întreprins o asemenea acțiune.⁴⁰ Perspectiva trasată de acest instrument este cea a integrării minorităților, fondată pe multiculturalism.⁴¹ În preambulul Convenției-cadru se precizează: „...realizarea unui climat de toleranță și dialog este necesar pentru a permite diversității culturale să reprezinte o sursă, dar și un factor, nu de divizare, ci de îmbogățire a fiecărei societăți”⁴². Pluralismul cultural și comunicarea reciprocă devin astfel un principiu de conviețuire.⁴³ Nu este dată nici o definiție a conceptului de minoritate națională, statele adoptând o atitudine pragmatică, „bazată pe faptul că, în acest stadiu, este imposibil

să se ajungă la o definiție aptă să întrunească sprijinul general al tuturor statelor membre ale Consiliului Europei.”⁴⁴

În ceea ce privește calificarea drepturilor minorităților prevăzute în Convenția-cadru ca fiind individuale sau colective, în Raportul explicativ al Convenției se precizează că „*aceasta nu implică recunoașterea drepturilor colective. Accentul este pus pe protecția persoanelor aparținând minorităților naționale, care își pot exercita drepturile în mod individual și în comun cu alții.*”⁴⁵ În Comentariul asupra prevederilor Convenției se precizează și faptul că „*termenul alții (s.a.) trebuie înțeles în cel mai larg sens posibil, incluzând persoane aparținând aceleiași minorități naționale, altei minorități naționale sau majorității.*”⁴⁶ Valentin Stan consideră că există o neconcordanță între textul articolului 1 al Convenției-cadru și enunțul explicativ al acestuia. Astfel, V. Stan remarcă faptul că în cadrul acestui articol 1 al Convenției se face o diferențiere identică cu cea realizată în avizul consultativ al Curții Permanente de Justiție Internațională din 1935: „*Protecția minorităților naționale și a drepturilor și libertăților persoanelor aparținând acestor minorități face parte integrantă din protecția internațională a drepturilor omului (...)*”, iar în explicația relativă la acest articol se susțin următoarele: „*Articolul se referă la protecția minorităților naționale ca atare și la drepturile și libertățile persoanelor aparținând unor astfel de minorități. Această distincție și diferență în formulare indică în mod clar faptul că nu se are în vedere recunoașterea de drepturi colective minorităților naționale. Părțile recunosc, totuși, faptul că protecția unei minorități naționale poate fi obținută prin protecția drepturilor persoanelor aparținând unor astfel de minorități.*” V. Stan precizează că enunțul acestei explicații, ce contrazice textul articolului 1, arată „*cât de puternic a fost reculul Convenției față de Recomandarea 1201 a Adunării Parlamentare a Consiliului Europei referitoare la Protocolul adițional la Convenția Europeană a Drepturilor Omului.*”⁴⁷, care specifică în articolul 12: „*Nimic din acest protocol nu poate fi înțeles ca limitând sau restrângând un drept individual al persoanelor aparținând unei minorități naționale sau un drept colectiv al unei minorități naționale înscris în legislația statului contraciant sau într-un acord internațional la care acel stat este parte.*” Merită să menționez și faptul că V. Stan consideră Recomandarea 1201 ca fiind cel mai avansat document al Consiliului Europei în domeniul protecției minorităților. El afirmă că adoptarea acestei Recomandări ar fi însemnat transformarea ei într-un Protocol adițional la CEDO, ceea ce ar fi avut drept consecință supunerea aplicării drepturilor recunoscute de acest pro-

TOCOL mecanismului de control judiciar al CEDO. Forma de Convenție-cadru lasă statelor o largă marjă de apreciere în privința măsurilor concrete pentru transpunerea în practică a prevederilor sale.⁴⁸ În plus, statele membre ale Consiliului Europei s-ar fi aflat într-o poziție foarte delicată în cazul refuzului semnării acestui Protocol după adoptarea sa.⁴⁹ Autorii Convenției-cadru, continuă V. Stan, „*puternic marcați de grija de a nu da curs pretenții nejustificate ale minorităților, au încercat să elaboreze un text modern, dar limitat la ceea ce legislația europeană în materie a consacrat deja. S-a ajuns astfel la situația paradoxală în care textul articolului 1 este explicat ca demonstrând că nu s-a avut în vedere recunoașterea drepturilor colective, când acest text, referindu-se și la minorități ca atare, poate fi mai degrabă invocat pentru a demonstra tocmai contrariul. Și aceasta fără nici un pericol pentru ordinea internă a statelor, căci așa cum arată George Sofronie, încă în 1936, drepturile colective pot fi înțelese și ca o «dezvoltare a drepturilor individuale».*”⁵⁰ Tot V. Stan precizează că eșecul oferirii unei definiții unanim acceptate de către state a drepturilor colective, acestea nefiind încă codificate în nici un instrument juridic internațional, este legat de imposibilitatea ajungerii la un consens în Consiliul Europei cu privire la definirea minorităților naționale, care, după cum am arătat mai sus, nu se bucură de definiție unanim acceptată în vreun document cu valoare juridică obligatorie. V. Stan aduce în discuție existența unui tabel al drepturilor individuale, drepturilor exercitate în comun și drepturilor colective alcătuit de Comitetul de Experti pentru Protecția Minorităților Naționale al Comitetului Director pentru Drepturile Omului al Consiliului Europei, realizat în perspectiva elaborării instrumentelor juridice pentru protecția minorităților. În tabelul respectiv, recunoașterea minorităților naționale este considerată drept colectiv, la fel ca și recunoașterea limbii minoritare: „*Fiecare persoană aparținând unei minorități naționale va avea dreptul să folosească limba sa minoritară în viața privată sau în public, atât oral cât și în scris.*” Iar articolul 10 al Convenției-cadru specifică: „*Părțile (i.e. statele semnatare ale Convenției – n.m.) se angajează să recunoască tuturor persoanelor aparținând unei minorități naționale dreptul de a folosi liber și fără piedici limba lor minoritară în viața privată cât și în public, oral și scris.*” Remarcând existența a numeroase asemenea exemple, V. Stan se întreabă cum este atunci posibil să se afirme că această Convenție nu conține drepturi colective, dar tot el oferă și răspunsul, care este unul pragmatic, că intenția celor care au redactat Convenția-cadru a fost să evite blocarea acesteia de către acele state care consideră drepturile colective periculoase pentru integritatea lor.⁵¹ V. Stan califică

această Convenție-cadru ca un pas înapoi față de alte documente ale Consiliului Europei, ale OSCE sau chiar ONU, deoarece consideră că exprimă opțiuni politice cuprinse în text juridic.⁵² Faptul că statelor semnatare li se permite să decidă în privința măsurilor concrete pentru transpunerea în practică a prevederilor Convenției-cadru conduce la ideea că mecanismul de control al respectării de către state a acestor prevederi prezintă un caracter mai curând politic și diplomatic, obligația părților contractante fiind aceea de a transmite Secretarului General al Consiliului Europei informații asupra măsurilor legislative și de altă natură adoptate pentru a da efect principiilor enunțate în Convenție.⁵³

Problema drepturilor colective rămâne încă de actualitate. Valentin Stan consideră că „cea mai simplă explicație pe care o putem da necesității de a proteja corespunzător identitatea minorităților, ca dimensiune colectivă a drepturilor persoanelor aparținând acelor minorități, este aceea că drepturile colective nu mai pot fi concepute ca subordonând drepturile individuale. Ele sunt complementare drepturilor individului și subordonate acestora.”⁵⁴ „Teoria «Volksgemeinschaft»-ului care a dezumanizat individul prin **anularea drepturilor individuale și fetișizarea drepturilor colective** (s.a.) nu mai poate fi acceptată astăzi.”⁵⁵ Acordarea personalității juridice minorităților a fost evitată de către state mai ales din cauza experiența negativă ce au trăit-o în condițiile impunerii unor astfel de prevederi de către naziști vizând minoritățile germane din Europa în perioada interbelică. Sunt acceptate doar acele drepturi colective care nu anulează personalitatea individului sau nu atentează la drepturile omului. Individul are prioritate față de grup, iar drepturile de grup nu sunt altceva decât dreptul individului de a primi de la grupuri mijloacele de care are nevoie pentru autoîmplinirea sa.⁵⁶

Vačlav Havel spunea într-o intervenție în cadrul Simpozionului Internațional asupra Minorităților Naționale din Europa Centrală în noiembrie 1991 că drepturile colective ale minorităților nu sunt un element adițional pe care membri acestora le-ar primi în plus față de cele pe care le dețin deja ceilalți cetățeni ai respectivei țări. Dimpotrivă, drepturile colective sunt doar un fel de „întărire” a drepturilor civile; rolul lor este să garanteze membrilor minorităților exercitarea deplină a drepturilor civile normale, obișnuite.⁵⁷

Note:

1. Valentin Stan, *România și eșecul campaniei spre Vest*, fragment, Editura Universității din București, 1999, p.1.

2. În acest sens se pot enumera o serie de acorduri încheiate cu precădere după Reformă, pentru a asigura recunoașterea protestanților: Pacea de la Augsburg (1555), prin care se instaura o paritate de fapt între protestanți și

catolici, baza romano-catolică a Sfântului Imperiu Roman de Neam Germanic menținându-se, Pacea de la Westphalia (1648), prin care se ajungea la o paritate sub aspectul dreptului, protestanților acordându-li-se libertatea religioasă și recunoscându-li-se egalitatea cu practicanții religiei catolice în teritoriile germane; alte tratate bilaterale și multilaterale care garantau libertatea religioasă, cum ar fi: Tratatul de la Oliva – dintre Polonia și Suedia (1660), care viza catolicii din Livonia; Tratatul de la Paris (1763) dintre Franța, Anglia și Spania, protejându-i pe catolici; Tratatul de la Viena (31 mai 1815), care specifica garanții pentru minoritatea catolică belgiană în contextul reunificării Belgiei și Olandei.

3. British and Foreign State Papers, 1648-1815, vol.II, James Ridgway, London, 1839, pp.136-140 apud Francesco Capotorti, *Study on the Rights of Persons belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, United Nations, New York, 1991, Sales No.E 91.XIV.2, notele 14 și 15, p.2 în Valentin Stan, *op.cit.*, p.1.

4. Vezi Marius Nicolae Bălan, *Dreptul internațional și statutul minorităților. Raportul dintre dreptul intern și dreptul internațional*, teză de doctorat, coordonator Prof. univ. dr. Marțian Niciu, Cluj-Napoca, 1998, p.31.

5. *Ibidem*, p.31.

6. Tratatul de pace impuse învinșilor au fost semnate astfel: cu Austria la Saint-Germain-en-Laye la 10 septembrie 1919, cu Bulgaria la Neuilly-sur-Seine la 27 noiembrie 1919, cu Ungaria la Trianon la 4 iunie 1920, iar cu Turcia la Lausanne la 24 iulie 1923.

7. Aceste tratate au fost încheiate după cum urmează: cu Polonia la Versailles – 28 iunie 1919, cu România la Paris – 9 decembrie 1919, cu Cehoslovacia și cu Regatul Sârbo-Croato-Sloven la Saint-Germain-en-Laye – 10 septembrie 1919, cu Grecia la Sevres – 10 august 1920.

8. Valentin Stan, *op.cit.*, p.2.

9. Marius N. Bălan, *op.cit.*, p.49.

10. *Ibidem*, p.49.

11. Un aport esențial la consacrarea dreptului la petiție l-a avut raportul Tittoni, adoptat la 22 octombrie 1920.

12. Valentin Stan, *op.cit.*, p.3.

13. Marius Bălan, *op.cit.*, p.50.

14. Valentin Stan, *op.cit.*, p.4.

15. Apud William E. Rappard, „Minorities and the League” in *International Conciliation*, September 1992, No.222, pp.24-25 în Valentin Stan, *op.cit.*, p.4.

16. V. Stan, *op.cit.*, p.5.

17. *Ibidem*, p.6.

18. *Ibidem*, *op.cit.*, p.4.

19. Marius Bălan, *op.cit.*, p.82.

20. *Ibidem*, p.82.

21. Apud Francesco Capotorti, „Minorities” în *Encyclopedia of Public International Law*, vol.8, Elsevier Science Publisher B.V., North-holland Amsterdam/New York/Oxford, 1985, p.388 în Valentin Stan, *op.cit.*, p.8.

22. Marius Bălan, *op.cit.*, p.82

23. *România și minoritățile*, colecție de documente, Editura Pro Europa, 1997, p.70.

24. Marius Bălan, *op.cit.*, p.87.

25. Franța a formulat o declarație de interpretare a articolului 27 al Pactului privind drepturile civile și politice, potrivit căreia în Franța nu există minorități în sensul acestui articol.

26. *Principalele Instrumente Internaționale privind Drepturile Omului la care România este parte*, vol.I, Instrumente Universale, coordonatori: dr. Irina Moroiu Zlătescu, Emil Marinache, dr. Rodica Șerbănescu, dr. Radu

Demetrescu, Ion Oancea, Institutul Român pentru Drepturile Omului, București, 1996, p.51.

26. *Ibidem*, p.51.

27. Marius Bălan, *op.cit.*, p.89.

28. Valentin Stan, *op.cit.*, pg.9.

29. Marius Bălan, *op.cit.*, p.91.

30. Valentin Stan, *op.cit.*, p.9.

31. *România și minoritățile*, colecție de documente, Editura Pro Europa, 1997, p.108.

32. Valentin Stan, *op.cit.*, p.9.

33. Înalțul Comisar al OSCE pentru Minorități Naționale este un organ al OSCE creat prin decizia Reunirii la Vârf de la Helsinki din anul 1992. Acest Înalț Comisar trebuie să fie o personalitate internațională eminentă, experimentată și să manifeste în exercitarea funcțiilor sale o mare imparțialitate. Este un instrument de prevenire a conflicteior în cel mai precoce stadiu posibil. (Vezi Corneliu-Liviu Popescu, *Protecția internațională a drepturilor omului*, Editura All Beck, București, 2000, p.121)

34. Vezi CSCE Helsinki Document 1992. *The Challenges of Change*, Helsinki, 1992, cap.II, p.19.

35. Mădălina Voican, Ruxandra Burdescu, Ghe. Mocuța, *Curți internaționale de justiție*, Editura All Beck, București, 2000, p.3.

36. Asist. univ. drd. Marcela Domuța, *Drepturile omului (note de curs)*, UBB, Facultatea de Studii Europene, 2004, p.60.

37. Apud „Raport explicativ al Convenției-cadru privind protecția minorităților naționale” în *Principalele Instrumente Internaționale privind Drepturile Omului la care România este parte*, vol.II Instrumente Regionale, Institutul Român pentru Drepturile Omului, București, 1997, p.224.

38. *Ibidem*, p.224.

39. *Ibidem*, p.227.

40. La Convenția-cadru pot să adere și state terțe, la invitația Comitetului de Miniștri.

41. Marcela Domuța, *op.cit.*, p.60.

42. Apud „Convenția-cadru pentru protecția minorităților naționale” în *Principalele Instrumente Internaționale privind Drepturile Omului*, vol.II, g.215.

43. Marcela Domuța, *op.cit.*, p.60.

44. Apud Raport Explicativ cu privire la Convenția-cadru în *op.cit.*, p.227.

45. *Ibidem*, p.227.

46. Apud Comentariu asupra prevederilor Convenției-cadru, *op.cit.*, p.231.

47. Valentin Stan, *op.cit.*, p.6.

48. Marcela Domuța, *op.cit.*, p.60.

49. V. Stan, *op.cit.*, p.13.

50. *Ibidem*, pp.6-7.

51. *Ibidem*, p.7.

52. *Ibidem*, p.7.

53. Marcela Domuța, *op.cit.*, p.60.

54. V. Stan, *op.cit.*, p.9.

55. Idem, „Tratatul româno-ungar și problematica drepturilor colective” în *Alterra* nr.3, anul II 1996, p.55

56. Apud Catherine Lalumiere, „Drepturile omului în zorii secolului XXI” în *Altera*, nr. 3, p.55.

57. Apare în lucrarea lui Miroslav Kusy, „Drepturile colective ale minorităților” în *Altera* nr.3, anul II 1996,

p.62.

Ana Gabriela Popescu

Minoritățile în relațiile internaționale

Nereglementarea seculară a destinului minorităților naționale în spațiul central-european reprezintă încă o problemă de actualitate. Îndeosebi în anii '90 s-a ridicat problema dacă democrația parlamentară, menită să asigure reprezentarea egală și proporțională a cetățenilor în instituțiile puterii de stat, poate garanta egalitatea deplină a acestora, precum și libertatea morală a indivizilor în condițiile în care face abstracție de identitatea și apartenența lor la diferite comunități etnice ori culturale.

Nu doar teoria socială, ci și politica de zi cu zi se confruntă frecvent, în diferite regiuni ale globului, cu probleme profund înrădăcinate.

Să luăm spre exemplu cazul României: aici minoritatea maghiară, una din cele mai numeroase din Europa, spera că după alegerile din 1996, când a participat la guvernare, să reușească să creeze premisele care să garanteze sentimentul siguranței păstrării culturii minoritare. Cei patru ani de guvernare în alianță au evidențiat faptul că între nivelul de așteptări al minorităților și disponibilitatea de a accepta instituționalizarea drepturilor minoritare există încă discrepanțe.

Putem chiar vorbi de un fenomen al acestor discrepanțe care nu este nici pe departe unul izolat. Nu ne putem nici măcar consola cu ideea că ar fi vorba despre o moștenire a comunismului, renăscută după Războiul Rece, pentru că în primul rând nu are un caracter regional, limitat în zona de influență a fostei Uniuni Sovietice.

Fenomenul întâlnit în statele fostului bloc comunist e în mare parte similar cu luptele tribale, încă nerezolvate, din statele fostei lumi coloniale.

Dimensiunile pot fi mereu reduse la diferențe culturale contestate, dar și la identități politizate, explicate prin faptul că granițele politice intersectează ori includ granițe culturale.

De aceea s-a adoptat soluția inviolabilității frontierelor și totodată asigurarea autonomiei de diferite tipuri pentru minoritățile naționale în cadrul actualelor teritorii statale.

Sistemele statale au adoptat un cod de comportament a cărui respectare reprezintă și una din condițiile aderării la diferite instituții europene integrative. Chiar și cei care au sesizat că minoritatea reprezintă o forță generatoare în interiorul statului au consimțit că civilizația europeană a ajuns la limita unei noi epoci, intrând sub semnul întrebării însuși sistemul de relații dintre individ și colectivitate, între colectivitate și împărțirea teritorial-administrativă.

Aceste dileme ale lumii contemporane, în zorii unei noi epoci, cel puțin la nivel european, readuc în atenția opiniei publice întrebări fundamentale cu care se confruntă filosofii politici. E democrația reprezentativă posibilă într-un stat caracterizat printr-un grad sporit de diversitate? Pot asigura adunările legislative și guvernele rezultate în urma sufragiului egalitatea *de facto* a tuturor cetățenilor într-o societate diversă caracterizată prin co-existență, sub forma unor veritabile societăți paralele, a mai multor comunități sau se vor dovedi necesare, ca-n perioada Războiului Rece, metode autoritare pentru asigurarea stabilității și securității regiunilor caracterizate de diversitatea intereselor comunitare?

James Madison în 1787, într-un celebru eseu "The Federalist" No.10, afirma că, aparent, în fața acestei dileme nu există decât două soluții, la fel de inacceptabile:

– prima, de a distruge libertatea indispensabilă pentru existența democrației = lipsă de înțelepciune;

– a doua, de a impune aceleași opinii, pasiuni, și interese tuturor cetățenilor = soluție care permite unor fracțiuni, minorități, de a fi reprezentate în instituțiile statului, împiedicând ca vreunul din grupurile de interese să nu poată exercita un control tiranic asupra celorlalte.

Thomas Jefferson – în discursul său inaugural din 1801 – a reiterat ideea că „doar prin asigurarea condițiilor în care oamenii se pot bucura de libertatea neîngrădită de a fi diferiți” e fundamentul pe care poate prospera o societate democratică.

Alexis de Tocqueville în „Despre democrație în America” a acordat o importanță deosebită acestei pro bleme rezumând complexitatea tematicii în formula „tirania majorității”. Tocqueville a perceput viitorul democrației ca evoluând către un ideal egalitar nivelator din care să rezulte la final negarea libertății.

John Stuart Mill ajunge la concluzia conform căreia condiția existenței unei democrații reprezentative e ca „granițele guvernării” să corespundă aproximativ granițelor naționalităților.

Dacă într-o țară popoarele conviețuitoare nu sunt unite printr-o oarecare formă de comunitate și mai ales dacă aceste popoare vorbesc limbi diferite, e de neconceput să se formeze opinia publică necesară guvernării reprezentative.

Opinia publică poate fi considerată instrumentul infailibil prin care cei guvernați pot interveni în chestiunile guvernanților.

Aceste dileme ale marilor clasici au fost învăluite în uitare mai bine de secol, în perioada ascensiunii naționalismelor, care s-au ghidat după principiul omogenizator „*un stat, un popor, o cultură, respectiv o limbă oficială*”, naționalisme care au contribuit la istoria frământată a secolului XX.

Prima din urmările acestei evoluții e procesul de integrare europeană, context în care se amintește tot mai mult de interesele divergente ale comunităților și de modul în care acestea apar reprezentate la nivelul instituțiilor comunitare.

A doua urmare a acestei evoluții e sfârșitul neprevăzut al Războiului Rece și colapsul ultimului sistem mondial totalitar, în urma căruia democrația reprezentativă a pătruns în regiuni întinse ale lumii caracterizate printr-un grad de diversitate etnoculturală.

Scopul în viitor e acela de a-i asigura individului, în cadrul colectivității, posibilitatea unei cât mai depline dezvoltări pentru trăirea identității proprii fiecărei minorități.

Promovarea principiului etnic constituie un principiu de reglementare, dar numai unul dintre ele.

Într-un studiu amplu, Gabriel Andreescu își exprima îndoiala privind nevoia unei abordări specifice în această parte a continentului european și în general, privind oportunitatea unei opoziții de principiu între o „*teorie politică estică și o teorie politică occidentală*”.

Andreescu oferă patru argumente pentru susținerea poziției sale:

1. Există un universalism al valorilor etice, așa cum există un universalism al drepturilor omului. Valorile etice universale reprezintă referința majoră pentru rezolvarea inclusiv a problemelor pe care le reclamă comunitățile aflate în minoritate.

2. Principalele teme ale societăților actuale, vestice și estice, țin nu de specificitatea determinată de istorii diferite, ci, preponderent, de a face față modernității.

3. „*Dinamica internă a societăților, (...) și incredibila lor amestecare într-o societate globală*”.

4. „*O societate e în primul rând un sistem funcțional, obligat să identifice și să rezolve probleme specifice vieții*”.

Concluzionând, Gabriel Andreescu menționează:

„La capătul evoluției politice din regiunea Europei Centrale și de Est se află societăți democratice și, în perspectivă, prospere. Problemele ce țin de costuri și cele de natură politică, problemele specifice tranziției vor fi depășite.”

Codul de comportamente ne vorbește despre rolul statului în asigurarea drepturilor colective? Se poate face inserarea indivizilor în categoria minorităților sau a unei anumite colectivități pe baza originii sau a „dreptului istoric”? E oare îngăduit să se pretindă prin lege ca accesul membrilor minorităților în funcții publice și în administrația publică să se facă în funcție de proporția lor procentuală? Oare acest lucru nu evocă amintirea și practicarea maleficului „*numerus clausus*”? Nu capacitatea și talentul să decidă, ci originea?

Identitatea neoculturală reprezintă un pilon important al vieții particulare a fiecărui om și nu putem pretinde de la stat mai mult decât asigurarea condițiilor legale pentru ca indivizii să își poată alege liber identitatea, să își poată conserva tradițiile legate de aceasta, atâta timp cât nu intră în contradicție cu drepturile celorlalți cetățeni și, în urma opțiunilor lor, să nu devină victime ale discriminării.

La fel cum statul nu poate declara ca oficială nici una din confesiuni, el nu poate acorda un statut preferențial sau privilegii nici uneia dintre culturi, nefiindu-i permisă nici o distincție în acest sens.

Dar privind lucrurile în ansamblu, în condițiile modernității, nici un stat nu-și poate permite să nu trateze fiecare din limbile vorbite pe teritoriul său ca pe o limbă oficială. Cea ce înseamnă că limba care nu e susținută de o cultură societală, în condițiile societății moderne, industrializate, e condamnată mai întâi la marginalizare, apoi la pieire.

Decizia guvernelor privitoare la limbile recunoscute oficial și utilizabile în mod public indică deci în cadrul statelor multinaționale și ce cultură societală va avea un viitor pe teritoriul statului respectiv.

Concluzionând, statul continuă să aibă o mare importanță în deciziile referitoare la drepturile minorităților pe teritoriul său, iar deciziile luate la nivel internațional îi confirmă în continuare rolul.

Szávuj Éva-Mária

Identitate, naționalism și interculturalitate la maghiarii din Transilvania

"L'existence d'une nation est un plébiscite de tous les jours..."
(Renan)

Naționalismul și manifestările sale în forme mascate ori simbolice au devenit factorul constitutiv cel mai definitoriu al schimbărilor politice și sociale care au avut loc în Europa Centrală și de Est după 1989. Lumea care a existat în timpul socialismului a dispărut, trebuia reclădită. Baza pe care a putut să fie reconstruită, valorile care au fost și rămân valabile aparțin valorilor naționale, tradiției, istoriei.

În Europa Centrală și de Est manifestarea simbolică, afirmarea culturii naționale, ca și concepte politic și mentale au fost întotdeauna îndreptate împotriva alterității (culturale, politice, sociale, etnice, etc.).

Situația este identică și în România, mai ales în zonele unde societatea nu este omogenă, ci trăiesc oameni de diferite etnii unul lângă altul, cum este și cazul Transilvaniei. Acest naționalism se manifestă atât în rândul majoritarilor, al românilor, cât și în rândul minorităților, în cazul nostru al minorității maghiare.

Conflictele care au apărut după 1989 au dus la apariția unui naționalism la ambele părți. Clădirea unui stat-națiune a lansat un proces de omogenizare și de diferențiere: omogenizare în rândul celor care aderă la cultura comună, în rândul oamenilor care recunosc ca valori ale propriei culturi acelea care aparțin națiunii române, și diferențiere față de cei care nu împărtășesc valorile statale comune. Acest proces a stârnit o reacție

vehemență din partea celor care au avut o cultură diferită de cea „oficială”. Pentru că apar diferite atacuri la adresa identității lor naționale, din cauza nrecunoașterii acestora, minoritățile încearcă să apere aceste valori. Dar dacă această protecție, această modalitate practică de preservare a identității naționale devine singura și indiscutabila formă a existenței lor sociale, apare naționalismul și în rândul acestei națiuni.

Dar cum poate să devină identitatea națională caracteristica primordială prin care se definește un om, având în vedere că, în general, fiecare individ are mai multe identități? Ca să răspundem la această întrebare trebuie să luăm în considerare că diferitele „ego-uri” ies la suprafață în circumstanțe diferite. De exemplu cineva poate să fie în același timp femeie, tânără, reformată, studentă, transilvăneană maghiară, europeană, etc., dacă se identifică în raport cu un bărbat, bătrân, catolic, muncitor, român, moldovean, etc. Identificarea se face totdeauna în raport cu alteritatea.

Așa este și în cazul identificării naționale care se constituie în relație cu ceilalți, dat fiind faptul că elementul esențial al unei națiuni presupune existența altor persoane care nu aparțin respectivei națiuni.¹

Atacurile care pot să atingă identitatea au mai multe forme și depind de condițiile istorice în care au loc. De exemplu în perioada comunismului scopul regimului era de a crea o societate cât mai egală, cu indivizi cu aceleași drepturi și obligații, o societate cât mai omogenă din punct de vedere al claselor, dar și al etnicității. Pentru a atinge aceste obiective statul a dus o anumită politică de asimilare. Această politică era realizată pe diverse căi: aducerea unor grupuri de oameni de etnie română și plasarea lor în mijlocul comunității maghiare, interzicerea anumitor drepturi (ca de exemplu, de a sărbători zilele naționale maghiare, etc.). Dar unde încă mai există cadrul culturii tradiționale, demolarea din exterior a acestuia nu se întâmplă fără ca și valorile să fie distruse. Exterminarea valorilor însă nu trebuie să fie trecută cu vederea, ci trebuie împiedicată. Această încercare a comunității maghiare de a salva propriile valori poate fi privită ca naționalism? Conflictele care se nasc din cauza ocrotirii culturii pot fi privite ca manifestare a naționalismului maghiar? Sau această ocrotire a depășit limitele sale inițiale?

Aceste conflicte nu erau între oamenii care trăiau unul lângă altul pentru că condițiile nefavorabile de viață, nemulțumirile existente la ambele părți au condus la revolta comună împotriva regimului (bineînțeles, această revoltă era secretă pentru că oponenții comunismului erau închiși, deportați în lagăre sau internați în spitale de boli mintale, indiferent de naționalitate).

Conflictele care au apărut după 1989 au alte rădăcini. După prăbușirea regimului comunist, oamenii au pierdut punctele de referință de până atunci și s-a instalat o stare de nesiguranță.

Identitatea devine o problemă numai atunci când este în criză, când ceva care era fix, coerent și stabil este înlocuit cu experiența îndoielii și incertitudinii. După revoluție identitatea de „tovarăș” a dispărut, era necesară o redefinire a locului, funcției individului în societate sau în grupurile mai mici ale societății.

Din această redefinire a identității se nasc conflicte. În acest proces de redefinire se caută un „dușman” (cel vechi era regimul comunist) care poate fi acuzat pentru toate problemele existente în țară. Inamicul nou descoperit în mentalul grupurilor aparține în cele mai multe cazuri de comunitatea de etnie diferită. Conflictele pot avea orice sursă: retrocedarea proprietăților, alegerile, campania electorală a unor partide, etc.

De exemplu, la retrocedarea proprietăților confiscate în timpul comunismului oamenii care trăiau până atunci în liniște unul lângă altul ajutându-se reciproc, din cauza goanei după avere astăzi nici nu se salută, și oamenii care au fost până atunci nenea Vasile și János bácsi, au devenit aproape peste noapte românul și ungurul. Ciocnirile nu mai sunt între persoane bine definite (János și Vasile), ci conflictele se etnicizează.

Este imposibil ca atacurile provenite din partea unei națiuni să atingă de fiecare dată grupul ca întreg. Problemele apar când două persoane (și nu două grupuri) stau față-n față. O problemă ar fi când unui maghiar nu i se recunoaște apartenența la etnia maghiară. Există situații în care un român, întâlnind un maghiar, neagă alteritatea celuilalt, argumentând că, trăind în România, toată lumea este de naționalitate română și, dacă acest individ vorbește în limba maghiară, este atenționat că, trăind în România, ar trebui să vorbească în limba țării. Dacă în aceste situații ungurul respinge acest lucru, este considerat naționalist.

O națiune poate fi definită prin comunitate de limbă, de cultură, de religie, tradiții și un element foarte important: istoria. Acest ultim element este o sursă de conflicte foarte bogată. Abordările diferite ale unor evenimente istorice, la care se adaugă predarea greșită în școală a informațiilor, nasc ciocniri vehemente aproape în fiecare zi între două naționalități. Și în aceste situații cel care își apără punctul lui de vedere este considerat naționalist.

Uneori identitatea maghiară este atacată direct, ca să se arate mai târziu că reacțiile de apărare ce urmează sunt de fapt manifestări ale naționalismului maghiar (caracteristică extremiștilor de dreapta).

Dar putem să vorbim despre un naționalism real în rândul maghiarilor? Constituie această apărare a valorilor naționale un pericol la adresa majorității? În definiția lui Gellner naționalismul este un principiu al politicii, acela care susține că unitatea națională și statală ar trebui să coincidă. Gellner mai afirmă și faptul că în viziunea naționalistă statul și națiunea sunt destinați unul altuia, că unul fără celălalt este incomplet și constituie o tragedie. Naționalismul în viziunea lui poate să fie un sentiment sau o mișcare.²

În rândul maghiarilor putem să considerăm că nu există mișcare naționalistă (cu excepția acelor mici grupări care ar dori repararea prejudiciilor cauzate de Pacea de la Trianon, grupări care nu au foarte mulți membri). Nu există o formă organizată a naționalismului, nu există petiții, cereri, documente formulate în acest sens.

Ceea ce există în rândul maghiarilor este acel sentiment naționalist prin care ei încearcă să-și apere identitatea, tradițiile, obiceiurile, și infrastructura culturală și de învățământ fără de care nici o cultură modernă n-ar rămâne în viață. Acest sentiment nu se orientează împotriva nimănui. Alteritatea este numai o bază în raport cu care se diferențiază, dar care nu constituie ceva dușmănos. Sentimentul se poate orienta împotriva celui alt numai dacă acest individ sau comunitate pune în pericol existența propriei culturi, identități.

Oricum, acest naționalism care există în rândul minorității în general, în cazul nostru al minorității maghiare, nu este unul periculos. O populație minoritară nu poate constitui un pericol la adresa comunității majoritare din mai multe motive: ea nu deține instrumentele necesare pentru a-și realiza obiectivele pe cont propriu, iar mediul internațional nu sprijină astfel de inițiative, dat fiind că n-ar risca să pună în primejdie relațiile cu țara care ar suferi din cauza acestei schimbări, pe de altă parte conceptul de stat-națiune s-a „estompat” în gândirea politică contemporană.

Problema mai mare apare când acest naționalism vine din partea majorității pentru că ea are posibilitatea și instrumentele de a acționa conform principiului său, ceea ce ar putea conduce la exterminarea culturii minoritare.

Naționalismele pot fi observate și la partidele care au apărut după 1989 (Vatra Românească, Partidul România Mare), sau aripa fundamentalistă a UDMR-ului. Asociațiile maghiare constituite în ultima vreme nu vizează comunitatea română, ci din contră partidul democratic al propriei națiuni. Uniunea Civică Maghiară (Magyar Polgári Szövetség), Consiliul Național al Maghiarilor din Transilvania (Erdélyi

Magyar Nemzeti Tanács) și Consiliul Național al Secuilor (Székely Nemzeti Tanács) doresc să ofere o alternativă – așa cum de altfel și afirmă aceste asociații — la reprezentarea inefficientă a intereselor comunității maghiare de către UDMR.

Nici apariția acestor organizații nu a rămas și nu rămâne fără conflicte. Cererea lor care vizează autonomia regiunii maghiare este considerată de către PRM-iști o inițiativă care pune în pericol suveranitatea României.

Nici problemele regionale cu care se confruntă două interese diferite din punct de vedere etnic nu rămân fără ecou național sau chiar internațional. Problema statuii celor 13 generali maghiari care au murit în timpul Revoluției din 1848-49 a provocat tensiuni mari nu numai între partidele românești și maghiare, dar și între România și Ungaria. Prin amplasarea monumentului – scrie ziarul „România Mare” – „*Statuia Libertății Maghiare*” va deveni o a doua «Mecca» internațională de pelerinaj al iredentismului și revizionismului maghiar internațional.” În schimb maghiarii consideră că împiedicarea ridicării statuii este o lovitură dată identității lor naționale.

Aceste partide se tem că, dacă acordă diferite drepturi colective oamenilor care trăiesc pe un anumit teritoriu, după un timp vor pierde această parte a țării. Se tem că vor pune în pericol integritatea statului. Din acest motiv minoritățile, în viziunea lor, n-ar trebui să primească nici un drept.

Vorbind despre politica etnicității, Stanley J. Tambiah afirmă că etnicitatea a devenit la sfârșitul secolului al XX-lea una dintre cele mai importante forțe folosite în mobilizarea politică a oamenilor și că conflictul etnic se dovedește a fi realitatea majoră a timpului nostru.⁴

Conflictele sociale, de fiecare zi, se etnicizează și ele, fiind folosite și de către partidele naționaliste în discursurile lor politice. Însă trebuie să subliniem faptul că identificarea în termeni etnici nu este doar o consecință a manipulării pe verticală.

Pornind de la această afirmație putem spune că existența socială și identitară a maghiarilor este primejduită și din interior. Maghiarii din Transilvania suferă de o „schizofrenie” identitară din mai multe motive. De exemplu, aici în România sunt considerați ca fiind maghiari și conflictele apar pentru că „nu sunt români”, dar dacă aceste persoane se duc în Ungaria, acolo sunt considerați „români” și sunt tratați ca atare.

O altă formă de „schizofrenie” identitară este atunci când în diferite locuri și situații unii maghiari se comportă și se identifică complet diferit. De exemplu, în familie și în cercul restrâns de prieteni cineva se

identifică ca fiind maghiar, dar, lăsând în spate acest teren familiar, se identifică ca fiind român, din varii motive. Unii își aleg identitatea în funcție de circumstanțe: dacă într-o situație a fi maghiar înseamnă un avantaj, acești oameni se consideră maghiari, dar dacă acest lucru ar însemna un dezavantaj, ei s-ar considera fără remușcări români.

Criza de identitate apare cel mai des la copiii din familiile mixte de maghiari și români. Dacă în familie nici unul dintre părinți nu reușește să impună o cultură comună pentru toți, copilul nu va avea o identitate bine clarificată. La o personalitate mai hotărâtă această delimitare se va realiza în cursul timpului, dar întotdeauna va rămâne un pic de incertitudine în legătură cu apartenența la o cultură sau la alta.

În rezolvarea problemei acestor schizofrenii, un rol foarte important îl au instituțiile care se ocupă cu educarea individului: familia, școala, biserica și în sens mai larg întreaga societate. Rolul lor este de a forma personalitatea nu numai prin raportarea la alții având în vedere genul, religia, limba, ci și de a contura identitatea națională a indivizilor.

Pe de altă parte, aceste instituții sunt de vină dacă identitatea națională devine singura formă de existență a persoanei, dusă la extrem, manifestându-se prin naționalism. Prevenirea acestui fenomen se poate realiza prin informarea indivizilor de la o vârstă cât mai fragedă referitor la existența și valorile comunității de altă etnie (comunități românești, germane, de romi, etc.).

Identitatea națională a maghiarilor din Transilvania este într-un fel mai puternic, mai des „trăită” decât identitatea națională a maghiarilor din Ungaria. Pentru a înțelege acest fenomen trebuie să avem în vedere faptul că, așa cum am arătat și mai sus, identitatea se raportează la ceva, la cineva. Întâlnind în fiecare zi indivizi de altă naționalitate la care să se raporteze, individul ajunge la întărirea identității sale naționale.

Pe de altă parte, în Ungaria acest proces nu are loc. Această autoidentificare în raport cu alte naționalități se întâmplă numai atunci când părăsesc țara. În alte situații identitatea lor nu se conturează în materie de naționalitate, ci se formează alte identități care privesc locul de unde provin, religia, sexul, ocupația, etc.

O altă caracteristică a oamenilor din Transilvania, care însă nu ține numai de comunitatea maghiară, ci de toate comunitățile care trăiesc în aici, este că au un sentiment de superioritate față de oamenii care trăiesc în alte regiuni ale țării. Acest sentiment de superioritate își are originea încă în secolul trecut, când Ardealul aparținea lumii occidentale pe când celelalte părți ale țării nu puteau să afirme acest lucru despre ele înseși. De aceea, oamenii din Transilvania se simt mai „occidentali”.

Interculturalismul apare deformat: oamenii consideră că fiecare trebuie să-și găsească locul printre ai săi și trebuie să existe granițe bine delimitate între cei care nu se aseamănă ca să trăiască în pace.

Fiecare națiune încearcă să-și păstreze identitatea proprie și s-o protejeze de influențele provenite din afară. Dar culturile surt într-o continuă schimbare. Această transformare este un proces natural, împiedicarea acestuia sau intervenția forțată în derularea sa conducând la consecințe negative. Fără o legătură cu lumea de dinafară rezultă relativa izolare a națiunii, apoi „îmbolnăvirea” ei și, până la urmă, dispariția ei. Deci trebuie să existe relații și cu celelalte națiuni. Este foarte important însă ca această legătură să se bazeze pe cunoaștere și recunoaștere reciprocă, care ar permite apariția unui interculturalism.

Noțiunea de interculturalism în țările Europei occidentale se referă la legătura dintre populația majoritară și cea minoritară. Interculturalitatea vede culturile ca entități dependente numai social unele de altele. Două culturi diferite pot să coexiste numai dacă formează un sistem de valori comune, care face posibil și ușurează conviețuirea în societate. Acest sistem de valori trebuie să conțină elemente din ambele culturi, deoarece altminteri implică oprimarea uneia din ele.

Interculturalitatea nu pune în pericol identitatea națională. Faptul că recunoaștem cultura altor națiuni și cultivăm relațiile cu ele nu înseamnă abandonarea culturii noastre, a identității noastre.

Interculturalismul nu pune în pericol valorile nici uneia din culturi, ci d'impotrivă se bazează pe recunoașterea reciprocă ale acestor valori. O soluție pentru conflictele care se nasc între două națiuni diferite ar fi ca fiecare să înțeleagă că existența celeilalte nu constituie pericol pentru identitatea și cultura sa și că pentru o conviețuire pașnică ar trebui să accepte fiecare să se vadă prin ochii celeilalte.

Note:

1. T. Hylland Eriksen, *Ethnicity and nationalism. Anthropological Approaches*, Pluto Press, 1993, p. 111.
2. E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell, 1984, pg.1.
3. Stanley J. Tambiah, „The Politics of Ethnicity”, în Robert Borofsky (ed.), *Assesing Cultural Anthropology*, New York, McGraw Hill, 1994, pp. 430-442.

Botha György Lóránt

Aspecte privind identitatea și simbolistica națională în cinematografia europeană și românească

*„A fi spectator înseamnă modul în care cinefilia și consumarea
miturilor devine o activitate simbolică, un eveniment semnificativ
cultural.” (Judith Mayne)*

Istoria cinematografului este cea a mai multor istorii ale filmului național (britanic, francez, etc.), dar cu unele inegalități între ele, între țări care au o îndelungată istorie cinematografică și țări în care cinematograful nu a pătruns decât cu întârziere; între țări cu o producție cinematografică și cele care nu o vor avea probabil niciodată; între țări care au avut o producție neîntreruptă și altele unde lucrurile nu au stat chiar așa. Cinematografia europeană este deci o construcție fragilă, „un arhipelag de diversități”.

Pornind de la această premisă, vom încerca în această lucrare să aflăm ce ne spune cinematografia ca artă, ca „obiect” cultural despre identitatea națională. Pentru acest lucru trebuie să clarificăm unii termeni. Așadar, trebuie să avem în vedere faptul că artă înseamnă atât obiectul material (artefact), cât și obiectul simbolic, esteticul. În artă s-a reflectat întotdeauna istoria, dar și socialul, iar conceptul de identitate națională este de asemenea strâns legat de aceste două entități.

Continuând în aceeași logică, putem spune că un film este un produs cultural înscris într-un context socio-istoric dat. Deci pentru a

înțelege pe deplin producția cinematografică a unei perioade date dintr-o țară, trebuie să te faci pe rând economist, istoric (al instituțiilor, al tehnicilor, al artelor, etc.), sociolog ș.a.m.d. În viziunea lui Umberto Eco, putem chiar folosi filmul în vederea analizei unei societăți. Orice artă a reprezentării, inclusiv filmul, în accepțiunea lui Francis Vanoye, dă naștere unor producții simbolice exprimând mai mult sau mai puțin direct, mai mult sau mai puțin explicit, mai mult sau mai puțin conștient, unul (sau mai multe) puncte de vedere asupra lumii reale. Filmul funcționează ca „articulația culturală” a unei națiuni; chiar dacă reflectă negativ sau i se opune, conceptul de națiune este prezent. Nu este de mirare, căci cinematografia, acest produs hibrid creat de artă și tehnologie, s-a născut (în 1895) în secolul naționalităților, secolul XIX, pe teritoriul Franței, unde Revoluția franceză și iluminismul francez au văzut nașterea naționalismului ca ideologie.

În ceea ce privește instituția cinematografeiei naționale, trebuie avute în vedere trei elemente: filmele înseși, discursurile din jurul lor și instituțiile care le găzduiesc. Toate acestea sunt schimbătoare. Cinematografia se schimbă în conformitate cu publicul și critica, cu exigențele contextului socio-politic (cenzura), dar și prin optica istoriei. De la critică la istoriile cinematografeiei, de la legislație la intervenția statului, toate acestea constituie cinematografia ca instituție.

În mod tradițional, cinematografia națională este definită prin diferența față de alte cinematografii. În Europa de Vest în ultimele decenii acest lucru a ajuns să însemne diferența față de Hollywood. Cinematografiile naționale sunt bazate pe pluralism. Există șase elemente care conturează naționalul în cinematografie, acestea se schimbă și ele în concordanță cu mutațiile și presiunile sociale, economice și politice: *scenariul, genul, și vedeta* filmului, *codurile, gesturile și limbajele* folosite în peliculă, dar și diferența dintre cinematografia centrului și cea a periferiei. Scenariul poate fi o adaptare a unei opere literare sau să fie original, conținând referințe în mod implicit sau explicit la națiune. Genul filmului contribuie și el la evidențierea naționalului în film. Francezii preferă mai ales comedii (în proporție de 50% din producția filmică – cu o contribuție semnificativă din partea lui Louis de Funès în anii '60), dar și thriller-urile (25%) autohtone. Așadar genul ca element social, chiar național, reflectă societatea însăși. De aceea, în 1956 filmul lui Roger Vadim, *Et Dieu Créa la Femme*, a făcut din Brigitte Bardot simbolul noii generații de tineri francezi. Codurile sunt „iconografia imaginii”, reprezentații vizuale specifice, iar cinematografia franceză deseori „codifică” influența culturii americane asupra celei autohtone

(prin mașini, droguri, whisky), iar gangsterii sunt reprezentați întotdeauna ca fiind străini (de obicei italieni și hispanici).

Vedeta devine mediatorul între real și imaginar, se asimilează cu națiunea, dar se și schimbă cu vremurile. Continuând cu exemplul francez, Jean Gabin-ul anilor '30 devine Jean-Paul Belmondo al anilor '60, iar apoi Gerard Depardieu-ul anilor '80 – trei tipologii foarte diferite ale eroului proletar. Așa cum reiese și din acest exemplu, putem spune că identitatea națională (inclusiv cea reprezentată în cinematografie) nu este nici pe departe un fenomen fix, ci este în mod constant în schimbare. Toate cele șase elemente sunt marcate de scopurile funcționării simbolice, adică ideologice, politice, spirituale și poetice. Aceste metafore și rețele metaforice sunt repetabile prin forme de insistență (din punct de vedere tehnic acestea sunt prim-planuri, planuri de lungă durată, unghiuri insolite) sau de amplificare (deformări vizuale, măririi, efecte sonore), etc.

Specificul național și mentalitatea unei anumite generații au o importanță vitală pentru „construirea” temelor și miturilor, înmăbinate cu simboluri și metafore. Cele mai importante teme și mituri ale lumii moderne în filmul de artă și în filmul comercial pot fi grupate în trei categorii: 1. temele și miturile civilizației (orașul, banii, puterea, violența, moralitatea, eroticul, etc.); 2. ale evadării („întoarcerea la natură”, emigrația, etc.); 3. cele creatoare (revoluția, eroul pozitiv, libertatea etc.). Multe din aceste teme nu sunt propriu-zis moderne, căci au legături de permanență cu tradiția, noutatea lor ținând de caracterul artei moderne în general și de limbajul filmic în special.

În Marea Britanie filmele de succes din punct de vedere comercial sunt în marea lor parte adaptări ale unor opere literare pentru marele ecran. Dar și producții având temă trecutul ca *Much Ado about Nothing* (Kenneth Branagh, 1993), *Howards End* (James Ivory, 1991), *Peter's Friends* (Kenneth Branagh, 1992), *The Remains of the Day* (James Ivory, 1993) și *The Crying Game* (Neil Jordan, 1992) au reușit să apeleze la gustul publicului și sunt deseori citate ca blockbuster-uri britanice. În ceea ce privește filmul nemțesc, și el este preocupat de trecutul, dar îl abordează cu mai puțină nostalgie. Anii '70-'80 au însemnat pentru regizorii germani o confruntare cu trecutul în filme ca *Hitler ein Film aus Deutschland* (Hans Jürgen Syberberg, 1977) și *Die Ehe der Maria Braun* (Fassbinder, 1978).

Comediile considerate „ieftine” (producții ale Pinewood Studios, Londra) din seria *Carry on ...* din anii '60 - '70 (*Carry on: Follow that Camel* – 1963, *Carry on up the Khyber* – 1968, *Carry on Girls* – 1973) au avut și ele un impact puternic asupra publicului britanic, ridiculizând unele aspecte ale societății.

Dar cinematografia europeană este preocupată și de problemele sociale contemporane. Ungaria, deși are o lungă și bogată istorie în cinematografie, a intrat în noul mileniu cu o situație destul de confuză și tristă, căci încă îi lipsește infrastructura și finanțarea, iar publicul se orientează într-un număr din ce în ce mai mare spre producțiile americane, mai ales spre cele hollywoodiene. Recent însă s-a reușit performanța de a atrage în sălile de cinema un public numeros cu producții cu subiecte de factură americană, cum ar fi *Valami Amerika* (2001), dar încă tot nu se ating succese ca în anii '60, când se produceau aproximativ 20 de filme pe an, dintre care jumătate erau filme cu adevărat valoroase din punct de vedere artistic. De aceea, deseori cinematografia ungurească este considerată cea mai de încredere cinematografie din Europa de Est, datorită climatului politic relativ stabil și patronajului comunist iluminat comparativ cu alte state comuniste asupra industriei filmului în ultimii douăzeci de ani de președenție al lui János Kádár, perioadă marcată de o cenzură lejeră și de recunoașterea tacită a frontierelor permisibilității de către regizori.

A 22-a ediție a Festivalului Național de Film din Budapesta a scos la iveală o preocupare insistentă față de sexualitate, prostituția și nuditatea feminină. Filmul lui György Szomjas, *Könnyű Vér*, de exemplu ne arată aventurile erotice a două modele care sunt în căutarea unor clienți bogați în Budapesta. Succesul filmului poate fi explicat și prin deceniile de cenzură comunistă, care au lipsit audiențele de asemenea subiecte. Fără îndoială mai mult decât oricare alt mijloc de expresie artistică, cinematograful este legat de vicisitudinile, de injustițiile și de realizările secolului.

Acest lucru este mai mult decât evident în cinematografia românească. Dacă ne amintim de cinematografia „comunistă”, observăm că anii '60 au fost anii haiducești ai acestei arte, pentru ca apoi să urmeze o epocă de „măreție” istorică sub regia lui Sergiu Nicolaescu. În unele cazuri „s-au investit sume uriașe într-o mare cacealma”, căci minciuna politică a dictaturii s-a instalat nedeghizată pe peliculă, și asta cu concursul nemijlocit al cineaștilor. Creații care să îndeplinească cele două condiții ale filmului politic, adică să fie valoroase din punct de vedere artistic și să se refere la problema puterii, care să respecte implicit adevărul istoric sau care să ia atitudine față de mistificarea lui, nu există.

Epoca vârstei „romantice” a eroismului, temă care a generat în alte cinematografii filme de referință, la noi a fost făcută meru după același „calapod maniheist”: de o parte, odioasa opresiune, reprezentată de obicei, de Siguranță, pe cealaltă parte, eroii și credința lor în cauza pentru care luptă. Excepții pot fi considerate, *Duminică la ora 6* de Lucian

Pintilie și *Să mori rănit din dragoste de viață* de Mircea Veroiu. Nici un film românesc nu a putut să fie recesiv, să înșele cenzura, să aibă o atitudine politică față de prezent, în sens contestatar. Numeroase filme inspirate din vârsta romantică a eroismului precum *Întoarcerea lui Magellan* de Cristina Nicolae, *Zidul* de Constantin Vaeni, și, mai ales, *Ediție specială* de Mircea Danieliuc, conțin explicit, prin anumite replici, această unică „linie” istorică „trasată de partid.”

Când nu s-a respectat raportul estetic-politic, filmele au început să capete un caracter discursiv, ca în cazul unor filme istorice precum *Ștefan cel Mare* (1975), *Plecarea Vlașinilor* (1983), *Întoarcerea Vlașinilor* (1984) și altele. Tema istoriei naționale și mondiale totuși a produs câteva pelicule valoroase: *Pădurea spânzuraților*, *Pe aici nu se trece* (1975), *Trenul de aur* (1987) sau *Noi, cei din linia întâi*. Aceste filme tributare formulei clasice americane a filmului de război au fost forțat politizate.

Conform aprecierilor făcute de-a lungul anilor de specialiști și regizori, cinematografia națională românească s-a aflat când într-o „fază de pionerat”, când într-una „adolescentină”, când în „faza de probe” (*Proba de microfon*), când în „faza de concursuri” (*Concurs*), pentru ca mai târziu să revină din nou la o „fază adolescentină”, cu momentul *Liceenii*.

Etapă ecranizărilor unor mari opere literare, cum ar fi și ecranizările *La moara cu noroc* (1955) al lui Victor Iliu, *Ciulinii Bărăganului* (1958), *Moromeții* lui Stere Gulea etc. s-a datorat și unei lipse de buni scenariști din cinematografia română, dar poate sunt cele mai bune exemple ale reprezentării identității naționale în cinematografie. Filmele de aventuri cu Mărgelatu’ (*Trandafirul galben*, *Misterele Bucureștilor* – 1983, *Masca de argint* – 1985), comediile cu BD (*BD intră în acțiune* – 1970, *BD la munte și la mare* – 1971 în regia lui Mircea Drăgan) au oferit publicului subiecte mai lejere, care au apelat la mai multe categorii de spectatori. Deși *Declarație de dragoste* (1985) este considerat primul love-story românesc, Nicolae Corjos a atins succesul cu *Liceenii* și *Liceenii rock’n’roll*, unde Ștefan Bănică Jr. și Oana Sârbu au întruchipat prototipul tinerilor români.

Totuși în ultimii 2-3 ani, cinematografia românească a început să producă unele pelicule care au atras în sălile de cinema numeroși spectatori și care au reușit să realizeze audiențe bune când au fost difuzate la televizor. Casele de producții au reușit marea performanță de a realiza profituri din producțiile autohtone.

În afara acestor adevăruri general cunoscute, nu am reușit să nu observăm că aceste producții în general abordează subiecte macabre, ale unei societăți periferice, uneori chiar ajungându-se la paroxism.

Filantropica, *Occident*, *Furia*, *Nero*, să menționăm doar câteva dintre producțiile recente, ating subiecte ca viața suburbană, cursele de mașini, handicapul etc. *Occident* (2002), pelicula lui Cristian Mungiu, este totuși considerat o gură de aer proaspăt într-o cinematografie sufocată de atâtea clișee. De asemenea subiectul de actualitate și scenariul alert au fost foarte apreciate la această producție.

În concluzie, putem spune că cinematografia europeană, dar și cea românească, au fost și sunt în căutarea identităților lor, iar cinematografia unei perioade ne descrie percepția unei societăți: asupra propriei sale identități naționale prin prisma influențelor și realităților ideologice, economice și politico-sociale. Cum am văzut cinematografiile post-comuniste tind să adopte teme și mituri poate prea moderne pentru societatea pe care o reprezintă, deși aceleași teme le asigură subzistența. Puține sunt excepțiile de la această „regulă” nescrisă. Compromisurile făcute de regizor pot însemna succesul, dar și eșecul.

Bibliografie:

- Caranfil, Tudor, *Dicționar de filme românești*, Ed. Litera Internațional, București-Chișinău, 2002.
- Corciovescu, Cristina, *Cinema ... un secol și ceva*, Ed. Curtea Veche, București, 2002.
- Corciovescu, Cristina, *Dicționar de cinema*, Ed. Univers Enciclopedic, București, 1997.
- Căliman, Călin, *Istoria filmului românesc*, Ed. Fundației Culturale Române, București, 2000.
- European Identity in Cinema*, Intellect, Exeter, England, 1996.
- Fehrenbach, Heide, *Cinema in Democratizing Germany: Reconstructing National Identity after Hitler*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC, 1995.
- Handbook of Soviet and East European Films and Filmmakers*, Greenwood Press, New York, 1992.
- Highson, Andrew, *Waving the Flag: Constructing a National Cinema in Britain*, Oxford University Press, Oxford, England, 1995.
- Hoffmann, Hilmar, *The Triumph of Propaganda: Film and National Socialism, 1933-1945*, Bergahn Books, Providence, 1996.
- Joly, Martine, *Introducere în analiza imaginii*, Ed. All, București, 1994.
- Leutrat, Jean-Louis, *Cinematograful de-a lungul vremii. O Istorie*, Ed. All Educational, București, 1995.
- Modorcea, Grid, *Actualitatea și filmul*, Editura All, București, 1994.
- Modorcea, Grid, *Lumea modernă și cinematograful*, Ed. Meridiane, București, 1984.
- National Identity*, Intellect, Exeter, England, 1999.
- The Oxford History of World Cinema*, Oxford University Press, Oxford, England, 1996.
- Portuges, Catherine, *Retrospective Narratives in Hungarian Cinema: The 1980s Diary 18. Trilogy of Márta Mészáros*, Velvet Light Trap, 1991.
- Vanoye, Francis, Goliot-Lété, Anne, *Scurt Tratat de Analiză Filmică*, Ed. All Educational, București, 1995.

Corina Bucea

Comunitatea evreiască din Alba Iulia în contextul transilvănean

Tratarea istoriei evreilor din Transilvania (și implicit din Alba Iulia) ca și comunitate poate avea riscul de a uza de o ambiguitate în ceea ce privește însăși noțiunea de „comunitate”. Astfel, până în secolul al XVII-lea, în Transilvania nu se poate vorbi de o comunitate evreiască din punct de vedere numeric; totuși așezămintele evreiești constituie ceea ce poate fi numit o comunitate datorită caracterului independent administrativ și al unității religioase. Prin „comunitate” se înțelege, în acest sens, o casă multi-familială, o stradă sau un cartier.

Până la sfârșitul secolului al XVI-lea, se știu puține chiar despre existența evreilor în Transilvania. Există documente care amintesc răzleț, în diferite circumstanțe, nume de evrei, dar despre un cadru administrativ clar delimitat de formele organizaționale specifice regiunii nu poate fi vorba. Abia în următorul secol comunitățile evreiești au început să se organizeze ca atare – acum se manifestă sentimentul de identitate ca societate, ca obiceiuri, educație, nu doar ca apartenență religioasă.

Deși referirile cu privire la existența evreilor în Transilvania, după cum am spus, sunt puține (fie pentru că nu au locuit evrei aici, fie pentru că pur și simplu nu au fost amintiți în documente sau au fost amintiți în cele care nu s-au transmis până la noi), există totuși numeroase acte sau documente neoficiale care privesc evreii din întreaga Ungarie. Acestea ne permit însă doar să intuim statutului evreilor în forma în care e posibil să fi existat în Transilvania mai degrabă decât să tragem concluzii cu adevărat valide din punct de vedere istoric. Deși unii specialiști în istoria iudaică pleacă de la premisa că putem vorbi despre adevărate comunități de evrei în Transilvania asupra cărora privilegiile și restricțiile

curții maghiare s-au aplicat la fel ca în tot ținutul Ungariei, totuși documentele păstrate din aceste secole amintesc doar pe alocuri despre evrei, despre unii chiar precizându-se că erau veniți din alte regiuni (de exemplu, Moldova). Iar în ceea ce privește decretul regale, ele conțin legi cu privire la Ungaria fără a se face referire particulară la Transilvania.

Dintre documentele privitoare la evrei, printre primele sunt cele ale regilor Ladislau I și Coloman (sec. XI-XII). În 1092, Ladislau I emite câteva decrete care au menirea de a limita drepturile evreilor – interzic căsătoriile mixte evrei-creștini, interzic ca evreii să își subordoneze creștini, să muncească în zilele de duminică și de sărbătorile creștine (după același principiu, târgurile sunt puse sâmbăta, în loc de duminică). Prin Bula de Aur și printr-un decret ulterior (1231), ambele emise de Andrei al II-lea, se interzice angajarea evreilor în monetării, dregătorii, sau acordarea altor demnități publice.

Andrei al II-lea și fiul său Bela al IV-lea au fost și ei exponenții unor măsuri anti-evreiești, emise la cerința Papei Grigore al IX-lea. Totuși, în 1239, Papa îi permite lui Bela al IV-lea (atunci guvernator al Transilvaniei) angajarea unor evrei pentru administrarea veniturilor publice. Deși Bela al IV-lea adoptă „măsuri omeneste”¹ cu privire la evrei, aceștia află totuși despre respectivul decret mult prea târziu, în 1396.²

Restul documentelor referitoare la evrei privesc fie chestiuni comerciale, fie procese în care sunt implicați, fie persecuții suferite de aceștia. Primul act care amintește numele unui evreu – Petrus Iudaeus din Sibiu – datează din 1357 și se referă la participarea acestuia ca martor într-un proces. În 1420 un alt document amintește un evreu care locuiește în comitatul Maramureș, etc. Alte acte fac referire la evrei în legătură cu comerțul din Brașov, Sibiu, Caransebeș (cu alte centre comerciale – Muntenia, Moldova, Turcia), cât și cu privire la împrumuturi financiare. Evreii sunt implicați și în evenimente nefericite – un evreu este răpit de castelanii banului de Severin, un altul (originar din Moldova) este ucis de oamenii stăpânului său pe pământul acestuia, iar soția sa Marian și cei cinci copii ai lor sunt închiși în temniță.

Una dintre explicațiile lipsei de material documentar despre evreii din Transilvania³ ar fi distrugerile turcilor și a tătarilor în trecerea lor prin acest ținut. Călătorul turc Evlia Celebi descrie în relatările sale (din 1660-1664) distrugerea orașului Alba Iulia, „oraș atrăgător, civilizat”, de către tătari. Odată cu distrugerea atâtor sate și orașe, s-au pierdut cu siguranță și multe documente prețioase care puteau ajuta „reconstrucția istorică”.

După cum am amintit anterior, putem conchide – din documentele care au supraviețuit până la noi – că în Transilvania au

existat evrei, chiar dacă nu sub formă de comunități. Unul dintre primii evrei pomeniți în actele comerciale este chiar un evreu din Alba Iulia – Jacobus Judaeus de Alba – care în 1379 vinde o vie priorului paulin Toma. Totuși, prima mențiune despre evreii ardeleni pe care o putem considera doveditoare a existenței lor pe aceste meleaguri este o lege a Dietei de Cluj, adoptată în octombrie 1578. În această lege, articolul al XXII-lea se referă la rezoluția unei adunări anterioare, care hotărâ ca negustorii greci și de alte neamuri (fără a se preciza care sunt acestea, explicit) să nu depășească locurile fixate pentru piața de desfacere. Dieta de la Cluj se plânge că „*niciodată nu au venit atâția greci, ba chiar evrei, ca acum, la acest târg de Sfântul Gál*”.

Activitățile negustorești aveau loc, în principal, în zonele de graniță (localități cum sunt Brașovul, Sibiu, Sebeș-Alba), unde comercianții de neamuri străine puteau să își desfășoare marfa (în interiorul țării era interzisă aducerea ei). Din acest punct de vedere, Alba Iulia era un punct strategic (unul din aceste „locus depositionis”) unde evreii puteau media schimbul de mărfuri între zonele maghiare sub dominație otomană și Ardeal. În timp ce grecii se ocupau cu schimbul de mărfuri între orașe ca Brașov, Sibiu și regiunile Moldovei, Munteniei, evreii s-au specializat pe schimbul cu Imperiul Otoman. Alba Iulia a devenit cu timpul din „sediu” comercial, o adevărată comunitate organizată ulterior în „companie”. În 1591, într-o decizie a rabinului Joel Serkes din Cracovia este atestată chiar existența unui Beth-Din (Scaun de Judecată) care se ocupa atât de cauze religioase, cât și de cele civile. Beth-Din-ul era un tribunal care judeca după legea iudaică (Halaha), dar numai în primă instanță; de aici, recursul se judeca la scaunul judecătorului de Curte.

Evreii din Transilvania au cunoscut o perioadă mai favorabilă în timpul domniei principelui Gabriel Bethlen⁴, sprijinitor al arhitecturii, patron al artelor, științelor, literaturii, promotor al reformelor, protector al spiritualității. Dorind să „civilizeze” Transilvania, el vede acest proiect realizabil prin „colonizarea diferitelor popoare” și prin promovarea diversității. Idealul principelui de a aduna „felurile neamuri” pentru „înflorirea țării Transilvaniei” sunt efectul unei ideologii post-renascentiste. Materializarea acestor idei se face prin vestitul privilegiu emis la 18 iunie 1623, la Cluj. Patru ani mai târziu, Dieta întrunită la Cluj⁵ legiferează decretul principelui – „*în acesta (privilegiu) vedem că Maiestatea voastră are în vedere marea lipsă de acum din țară și deci îl confirmăm și noi*” (art. 9).

După cum a fost exprimat explicit în textul privilegiului, unul dintre scopurile acestuia a fost de a atrage evrei (medici, comercianți) care să se stabilească în Transilvania. Alba Iulia a fost desemnat loc

de stabilire a evreilor, aici așezându-se evrei sefarzi (spanioli), urmași ai celor expulzați din Spania lui Ferdinand Catolicul în 1492 și care atunci s-au refugiat, în mare parte, în Imperiul Otoman.

Articolele privilegiului prevăd dreptul de așezare în Ardeal, de practicare a comerțului în orașele fixate pentru acest scop, de circulație liberă (fără drept de stabilire însă). Obligațiile fiscale sunt aceleași ca înainte; se instituie libertatea de religie și de exercitare a ei „fără a-i tulbura pe alții” (art. 5) și se exclude obligativitatea de a purta semne distinctive care i-ar umili. La conducerea comunității va fi pus un jude care să îi reprezinte pe membrii comunității; o prevedere importantă este că pentru faptele vinovate ale unui individ nu va fi blamată întreaga comunitate.

Deși acest privilegiu a fost adoptat și deși într-adevăr libertatea de circulație și de practicare a comerțului s-a aplicat, totuși orașele libere regești, cât și proprietarii de pământ puteau refuza nou-veniții. Un exemplu în acest sens este Clujul, unde intrarea evreilor în oraș nu a fost permisă până în secolul Luminilor.

În octombrie 1627 Gabriel Bethlen a instituit o așa-zisă „limitatio” a prețurilor pe care negustorii turci, greci și evrei erau obligați să le respecte pentru marfa importată în țară. Multe din aceste mărfuri erau din Turcia: mătase, materiale, nasturi, obiecte din piele, hârtie, etc. Ceea ce putem concluziona este că evreii constituiau doar una din minoritățile negustorești ale principatului, turcii aveau o economie mult mai bine specializată în ceea ce privește bunurile manufacturate.

După moartea lui Gabriel Bethlen, poziția privilegiată de care s-au bucurat pentru puțin timp evreii începe să fie înlocuită de nesiguranță și instabilitate. Comerțul evreilor era privit ca o concurență periculoasă, ceea ce a atras resentimentele sașilor și grecilor. Dieta este asaltată de plângeri împotriva negustorilor evrei. În 1648, de pildă, grecii din Alba Iulia acuză evreii că „au acaparat întregul comerț și nu plătesc impozite”. Se au în vedere în special mărfurile aduse din Turcia către orașele Sebeș, Sibiu, Alba Iulia. O plângere similară a fost înaintată chiar de locuitorii din Alba Iulia care reclamau prețurile ridicate ale mărfurilor vândute de evrei. Ei îi acuzau pe evrei că se întâlnesc cu negustori străini (sârbi, turci), le cumpără marfa și apoi o revând la prețuri mult mai ridicate în țară. Acuzele continuă în anii următori din partea sașilor. Ca răspuns, stările din comitatul Alba au dat dispoziții delegaților de la Dieta din 1648: *„Mărfurile să fie vândute de cei care le aduc, pentru ca să nu se scumpească produsele, să fie lăsați orașenii să cumpere ca și înainte, direct de la sârbi și turci; negoțul intermediar e spre paguba țării și a orașului”*.

În 1654, Dieta de la Alba Iulia permite evreilor, ca și grecilor, armenilor sau altor negustori străini, să comercializeze articole care nu se găsesc în țară: piele de oaie neagră, lână, in, ceară, cânepă, frânghierie, lemnărie, etc. Articolul 3 prevedea o amendă de 200 de florini pentru „acei negustori evrei și alți străini” care revând mărfurile aduse în țară de alții.

În mod firesc, activitățile ulterioare ale evreilor au fost în mod curent subiectul unor reglementări și legi elaborate fie de Dietă, fie de principe și îndreptate împotriva lor. Dieta din 1650 de la Alba Iulia a dispus ca „atât evreii, cât și grecii să poarte numai hainele neamurilor lor” (art. 27). Evreii sunt obligați să poarte steaua lui David, iar „cei ce ar purta haine militare maghiare să fie pedepsiți cu 200 de florini”. O altă decizie a fost ca încadrarea într-o categorie socială sau fiscală să fie lăsată la aprecierea principelui. Pe această bază, principele György Rákóczy al II-lea emite în 1653 un decret care permite evreilor să facă comerț liber în Transilvania și să se stabilească în Alba Iulia, dar numai ca jeleri. Deși evreii erau subordonați principelui și îi plăteau lui taxele, totuși Dieta era cea care hotăra cuantumul acestora. În 1655, Dieta de la Cluj hotărăște că „stările comercianților greci și evrei sunt obligate să plătească 300 de florini pentru reprezentarea diplomatică a Transilvaniei la Constantinopol”. Dieta de la Mediaș din 1662 a propus taxe diferențiate pentru evreii indigeni și cei ne-indigeni – rezidenții permanenți în Ardeal trebuiau să plătească o zecime din averile lor, iar cei nerezidenți o sutime. În 1665, Dieta de la Alba Iulia impune în plus față de toate taxele pe care evreii erau obligați să le plătească (către stăpânul pământului, contribuția la darea țării, cea militară, daruri nobilului, cu ocazia sărbătorilor, taxe speciale pentru amplasarea tarabei în târg)⁶ una anuală, pe cap de locuitor, de 5 taleri. În 1669, grecilor, evreilor, armenilor, sârbilor precum și „tuturor celorlalte națiuni străine făcând comerț în această țară” li se cere o taxă de 2000 de taleri. Aiocarea taxei în comunitate era obligația propriului jude.

În această perioadă în care obligațiile fiscale ale evreilor sunt nejustificat de mari, cunoaștem momente în care Judex Judaeorum (judele evreilor) protestează (în numele comunității pe care o conduce) împotriva abuzurilor dregătorilor, ale nobililor, ale autorităților locale, iar în secolul al XVIII-lea împotriva autorităților vieneze. Plângerile împotriva arbitrarității hotărârilor acestora și-au găsit răspuns, în secolul XVII, în persoana principelui Mihály Apaffy⁷. În 9 iunie 1661, principele permite evreilor să cumpere viței pentru jertfa ritualică și să vândă părțile corpului a căror consumare este interzisă de legile ritualice. Totuși, evreii înaintează o plângere împotriva autorităților orașului, care, indiferente la hotărârea principelui, au interzis măcelarilor să vândă carnea de vită conform cerințelor evreiești. În 26 iunie același an, principele reînnoiește hotărârea

sa și previne atât autoritățile orașului, cât și măcelarii că vor fi pedepsiți aspru în cazul nerespectării poruncii sale: „*căci dacă până acum evreii nu au fost subordonați stărilor orașului, principele nici de acum înainte nu-i va subordona jurisdicției lor*”. În 1673, emite un nou privilegiu care prezintă mai pe larg drepturile care trebuie acordate evreilor și interdicțiile cu privire la ei. Este interzisă, prin acest decret, orice vătămare personală a evreilor, orice păgubire, injuriile, vătămarea fizică, „*să nu se îndrăznească, în nici un chip, cineva a-i întemnița*”. Se atrage atenția autorităților să nu profite financiar de pe urma lor, să nu li se ceară taxe și dări mai mari decât cele hotărâte. În ciuda fermității principelui, situația din principat și abuzurile împotriva evreilor îl determină pe Mihály Apaffi să emită nu mai puțin de 3 decrete (1661, 1673, 1678) pentru a stabili clar statutul evreilor. Lupta se ducea în principal cu autoritățile locale, care sunt admonestate pentru tratamentul arbitrar aplicat evreilor din Alba Iulia. Principele insistă că orașul nu are nici un drept juridic asupra lor, pentru că evreii depindeau direct de principe. Strada evreilor, accentuează principele, era nu în interiorul orașului, ci pe domeniul princiar, chiar dacă aflat în interiorul zidurilor cetății.

Dieta Transilvană, însă, acționa în mod diferit, sub principiul apărării intereselor orășenilor iar argumentele în favoarea restricțiilor impuse negustorilor străini erau că produsele acestora constituie o „ispită” pentru orășeni, care nu și le permit. În 1668, evreii se plâng printr-un memoriu către principe că meșterii pielari nu le dau voie să vândă la târguri carmajin și iuft aduse din străinătate. Principele atrage atenția autorităților locale întrunite la Bistrița, acestea iau în discuție această chestiune la 23 ianuarie și 3 februarie. În 1678, Dieta interzice negustorilor greci, evrei, armeni, sârbi să cumpere marfa importată din afară și să o revândă la prețuri mai ridicate. În 1685 Dieta Făgărașului reconfirmă această interdicție.

În 29 iulie 1678, Mihály Apaffi reconfirmă drepturile evreilor din Alba Iulia. El „poruncește foarte serios” ca evreii să nu fie păgubiți sau prigoniți, să fie lăsați să-și comercializeze liber mărfurile, să nu li se ceară dare specială. A treia oară, în 4 iulie 1680, principele trimite consiliului din Alba Iulia un alt avertisment în sensul în care consilierii să ia sub protecția lor pe evrei, prevenindu-i să nu îi asuprească, să nu le ceară injust dări, să nu îi distorbe în vreun fel de la practicile religioase – „*cine se va dovedi că procedează împotriva acestora nu va putea scăpa de o aspră pedeapsă*”.

În timpul domniei lui Mihály Apaffi, evreii au avut chiar propriul lor jude, el era Juda Melemet, evreu sefard venit din Turcia și stabilit la Alba Iulia. În 1662, principele îl recompensează pe Juda Melemet pentru serviciile sale valoroase și îi dăruiește lui și moștenitorilor lui de ambele sexe moșia Omponicza din comitatul Alba, cu toate care aparțin acestei moșii: terenuri

arabile, pășuni, câmpuri, păduri, munți, văi, vii, râuri, toate în schimbul plății a 1000 de florini. Melemet se dovedise folositor principelui datorită cunoștințelor sale de limbă turcă, fiind interpret al curții. Investirea lui în această poziție s-a făcut prin depunerea unui jurământ de credință (*more iudaico*) prin care Juda Melemet se supune întru totul principelui Mihály Apaffi și iubitei sale soții, principesei Bornemissza. El jură să traducă totul exact, fără nici o schimbare: „*Dacă comit vreun fals... fie ca pământul care l-a înghitit pe Chore (Korah), Datan și Abiran (Abyron) să mă înghită și pe mine, să mă lovească lepra, să mor de moarte subită, să pier și ca trup și ca suflet..., și ca legea lui Moise revelată pe muntele Sinai să se șteargă, și tot ce stă scris în cele 5 cărți ale lui Moise să cadă, și dacă nu spun adevărul fie ca Adonai și marea putere a divinității sale să mă distrugă!*”.

Melemet nu a fost singurul care s-a dovedit folositor aristocraților transilvăneni, care au profitat ocazional de contactele evreilor cu Turcia. În 6 august 1666, de pildă, evreului Samuel din Alba Iulia i se oferă 200 de taleri (sau mai mult) de către István Nagy dacă reușește să elibereze din captivitatea turcească pe Iudita, soția lui András Komáromi (rezident din Kispér, Cluj), și pe fiul lor. În cazul eliberării doar a soției, evreul era răsplătit doar cu 100 de taleri.

În 1661, Transilvania își pierde autonomia și este integrată statului habsburgic. În această perioadă, evreii din Transilvania aveau activități mult extinse pe plan comercial, cât și regional. Se înregistrează tot mai multe legături ale negustorilor evrei cu locuitorii ardeleni, depășindu-se pe parcurs aria micilor comercianți. Schimburile se realizează și la nivel mai înalt, evreii constituind o verigă importantă în relațiile comerciale ale Ardealului cu Imperiul Otoman, Imperiul Austriac.

Odată cu schimbările politice, sesizăm și unele mutații majore pe plan juridic și economic. Deși în general relațiile dintre evrei și aristocrați (care de multe ori hotărau soarta lor) sunt independente de deciziile Curții, totuși încă mai există hotărâri oficiale care îngăduesc mult activitățile evreilor. Împăratul Leopold I⁸, de pildă, deși era îngăduitor cu grecii și armenii, a impus multe măsuri severe evreilor. În 1670, a dispus evacuarea lor din Viena, iar în 1693 a interzis apropierea lor de orașele miniere din Slovacia. Interzicerea stabilirii evreilor aproape de orașele miniere se aplică din 1700 și în Transilvania, pedeapsa impusă fiind moartea. Interdicția nu se referă doar la stabilirea în jurul minelor cu aur sau mercur, ci și la comerțul în aceste zone.

După domnia lui Leopold I, cu restricțiile amintite mai sus, urmează o altă perioadă ascendentă în viața evreilor. Carol al VI-lea dispune, în 1713, reluarea privilegiului lui Gabriel Bethlen, care a dus la întărirea statutul de drept al evreilor de a locui în acest ținut. În mai și iunie 1720, guvernatorul Sigismund Kornis legifera pentru compania evreilor de la Alba Iulia și pentru

ceilalți evrei prevederile privilegiului emis în urmă cu o sută de ani. Evreilor le este permisă din nou libera circulație și comerțul, fiind subordonați episcopiei catolice de la Alba Iulia, către care trebuie să plătească dările.

În timpul domniei împărătesei Maria Terezia, se revine la interdicția evreilor de a se apropia de orașele miniere din Transilvania. Ea ordonă în 1748 Consiliului Locumtenențial ca acesta să dispună ca în comitatele care au orașe miniere evreii să nu se apropie mai aproape de 7 mile de acestea (Dej, Ocna Dej, Turda, Ocna Sibiului, Cojocna, Baia Mare, Zlatna, Râmetea, Hunedoara, Ciuc, Beiuș). În aceeași perioadă, s-a aplicat constrângeri și în ceea ce privește comerțul – în 1736 negustorilor evrei și turci le este impus să facă comerț cu mărfuri aduse doar din Imperiul Otoman; dacă aduceau mărfuri din Polonia sau Germania, acestea erau confiscate. Evreii din Alba Iulia se plâng de tratamentul crud care li se aplică, de faptul că le este interzis comerțul cu cereale, tutun sau pește. În 1741 este prevăzut în Statutul orașenesc ca evreii să se poate stabili în oraș doar ca jeleri.

În 1780 avem de-a face cu un alt moment în care problema evreiască este îndelung disputată. Astfel, pe parcursul unui an se fac presiuni pentru stoparea creșterii populației evreiești, iar pe de altă parte pentru ca cei care locuiesc „nelegitim” în acest ținut să fie expulzați. Guvernatorul Transilvaniei, Samuel Brukenthal⁹, redactează un studiu cu privire la statistica populației evreiești din această regiune și la împărțirea lor pe clase sociale și ocupații. Conform acestuia, în Transilvania există 221 de familii cu 461 de copii, care își câștigă existența în mare parte din fierberea rachiului și din arendarea cârciumilor. Alte ocupații întâlnite sunt acelea de mici negustori, croitori, învățători. Majoritatea au o stare materială precară, dispunând de cel mult de un cal sau o vacă. Mulți sunt născuți în Transilvania, dar numărul lor a crescut considerabil odată cu venirea altora din Spania, Polonia, Germania, Moravia, Moldova. Neregula pe care o sesizează Brukenthal este că, în pofida hotărârilor din *Approbatæ Constitutiones*, care interzicea evreilor să locuiască altundeva decât în Alba Iulia, ei se aflau risipiți și în alte părți ale Ardealului. Date fiind aceste lucruri, el cere ca evreilor să li se interzică fabricarea alcoolului; în plus, să fie lăsați în țară doar cei care au cel puțin 500 de florini, iar locuitorii ilegali să fie expulzați.

Răspunsul cererilor lui Brukenthal vine de la Maria Terezia în 3 mai 1780 și prevede ca evreii să aibă drept de stabilire doar în Alba Iulia, iar cei care deja se aflau în alte părți să fie aduși aici.

Cele 20 de familii de evrei din Alba Iulia se plâng guvernatorului Brukenthal de absurditatea proiectului, prezentându-și argumentele. Ei afirmă că mutarea tuturor familiilor la Alba Iulia ar dura prea mult, este un travaliu

mult prea dificil pentru un timp atât de scurt. Brukental realizează greutatea împlinirii acestui proiect, care se amână.

În 29 noiembrie 1780 Maria Terezia moare, la tron urmându-i fiul ei, Iosif al II-lea. După ce îi este prezentat proiectul Brukental, Iosif al II-lea hotărăște că evreii pot fi mutați de pe locurile lor la Alba Iulia. În iunie 1781, Curtea emite dispoziția ca evreii să fie „mânați”, în răstimp de un an, la Alba Iulia, însă doar cei care se află de cel puțin 30 de ani în Ardeal, restul urmând a fi expulzați în locurile de unde au venit. În Alba Iulia, se permite în acest timp ca evreii să înființeze o „școală normală”, să aibă propriul manual, aprobat de autoritățile școlare superioare.

Comunitatea evreiască din Alba Iulia răspunde și acestei hotărâri cu un protest, înaintat în octombrie 1781. „În numele a o mie de evrei” din afara orașului Alba Iulia ei cer respectarea privilegiului din 1727 și anularea proiectului de adunare a evreilor în Alba Iulia pentru că evreii sunt în număr prea mare pentru a putea locui în oraș, iar concurența comercială ar crește mult prea mult.

Iosif al II-lea hotărăște în noiembrie 1781 amânarea provizorie a proiectului Alba Iulia, cu scopul de a se informa exact despre numărul evreilor care locuiesc în Transilvania de peste 30 de ani. Autoritățile transilvănene au comunicat împăratului un număr de 682 de evrei, dintre care 340 trebuie strămutați. Compromisul pe care împăratul este dispus să îl facă este ca planul să fie amânat până în 1784, timpul rămas fiind suficient pentru asigurarea condițiilor optime pentru stabilirea evreilor în Alba Iulia. Pe 28 ianuarie 1790 Iosif al II-lea moare, iar cel care îi urmează la tron, Leopold al II-lea¹⁰, hotărăște ca până la următoarele dezbateri din Dietă pe această temă, evreii să rămână pe loc, iar cei deja mutați să aibă dreptul de a se reîntoarce la locul de baștină.

Activitatea lui Iosif al II-lea, promotorul reformelor, a conținut și alte prevederi cu privire la evrei. Pe 31 martie 1783 el a emis „Systematica Gentis Judaicae Regulatio” (Rezoluția regală în domeniul regulamentului sistematic al neamului iudaic) prin care Iosif al II-lea și Consiliul Locumtenențial ungar permit dreptul de stabilire în toate orașele libere regești (în afară de cele miniere), dreptul la orice activitate economică, religioasă, sau culturală, în schimbul respectării contractelor, a obligațiilor, a testamentelor, a cărților comerciale, indiferent de limba în care sunt redactate. O altă prevedere se referă la libertatea tineretului evreiesc de a frecventa instituții proprii de învățământ, și liberul acces la învățământul superior, cu condiția cunoașterii uneia dintre limbile oficiale. Este permisă folosirea limbii ebraice, dar numai în procesiunile de cult și în studiul religios, actele oficiale care nu sunt redactate în maghiară, latină sau germană nefiind valabile.

Totuși, există dovezi că aceste reglementări nu s-ar fi aplicat și în Transilvania, aici intrând în funcțiune un edict de toleranță particularizat. În

plus, gândirea deschisă a principilor luminați și-a dovedit de multe ori limitele – au fost adoptate măsuri restrictive cu privire la purtarea bărbii și la germanizarea tuturor numelor, dispoziție¹¹ care se aplica „evreilor care trăiesc oriunde”¹². Ceea ce se urmărea prin aceste măsuri era asimilarea evreilor în formele de viață dominante ale Imperiului, adaptarea la cerințele generale, chiar dacă acest lucru presupunea încălcarea unor principii esențiale culturii evreiești.

Leopold al II-lea, care urmează la tron lui Iosif al II-lea, hotărăște, după cum am arătat, ca până la următoarele decizii ale Dietei, evreii să nu fie obligați să se mute, iar cei deja mutați să aibă libertatea de a se reîntoarce în locurile de unde sunt. Dietele Transilvaniei însă s-au ocupat în perioada 1790-1794 de alte probleme care măcinau ținutul (uniunea cu Ungaria, mișcările naționale, ștergerea iobăgiei), astfel încât a fost necesar ca pentru aceste probleme să fie înființate comisii speciale, printre care și cele care discutau problema evreilor. Documentul principal din timpul acestei domnii este „Opinio de Judaeis” – prevederile acestuia priveau problemele cu care s-au confruntat evreii în ultima perioadă. Domeniile în care se permite evreilor să activeze sunt industria, agricultura și comerțul; nu li se permitea să dețină cârciumi, nici să fie arendași ai cârciumilor. În plus, stabilirea evreilor în Transilvania era condiționată de activarea în aceste domenii iar cei care nu sunt dispuși să se supună acestor reguli sunt considerați „vagabonzi”¹³. Pe plan public, evreii sunt subordonați autorităților locale, iar pe plan personal ei se pot adresa „Companiei” din Alba Iulia. Obligațiile financiare publice sunt hotărâte în directă proporționalitate cu starea lor materială, iar rabinii au autoritate juridică doar asupra micilor amenzi. Un alt articol prevede posibilitatea ca evreii să își construiască sinagogi și școli, dar numai cu aprobarea guvernatorului. Se permite ca tineretul evreiesc să frecventeze școlile creștine; fiecare are dreptul de a-și purta hainele specifice culturii și de a-și folosi limba la domiciliu, precum și numele dat de la naștere. Evreii pot în virtutea acestui act oficial să întemeieze fabrici, să învețe meserii, să își organizeze actele și contractele în mod relativ autonom, limba de redactare fiind în continuare una dintre cele oficiale ale țării.

În secolul al XVII-lea, contextul stabilit de privilegiul lui Gabriel Bethlen și de alte evenimente politice care vizau direct pe evrei, a fost unul favorabil colonizării evreilor în Ardeal, în mare parte în Alba Iulia. Încep să vină evrei dinspre nord, cei din Polonia luând calea exilului, determinați de pogromurile sângeroase ale cazacilor lui Hmelnițchi. Evreii care au venit în această perioadă erau nu numai spanioli, ci și din Polonia, Moravia, Germania, Ungaria și Moldova. O lungă perioadă de timp, ritul iudaic predominant în

Alba Iulia era cel sefardic, ceea ce explică strânsa legătură din acea perioadă între Imperiul otoman și Transilvania. Evreii care în diferite contexte politice s-au stabilit în Alba Iulia încep să se organizeze ca și comunitate între anii 1637-1656. În 1637 judele Ioan Makai Csizmaczi vinde comunității la prețul de patru florini o bucată de pământ pentru a o folosi ca cimitir.

Numărul evreilor din Alba Iulia este, pe ani, următorul: 1653-60, 1693-60, 1724-35, scăderea bruscă a numărului datorându-se taxelor mari care li s-au impus, din fața cărora au fugit mulți. În 1735, în Alba Iulia sunt însă 85-90 evrei, iar în 1736-1745, 150. Practicile religioase aveau nevoie, bineînțeles, de loc de desfășurare: în 1656-1658, conform relatărilor călătorului suedez Conrad Iacob Hildenbrandt, „*înăuntrul, între zidurile cetății, trăiesc mulți evrei, care fac negoț cu mărfuri turcești și au o sinagogă a lor*”. Comunitățile crescând, se face simțită nevoia întrunirilor într-o sinagogă. În 1761, se propune construirea unei sinagogi de piatră și în 1774 se încep lucrările la ea, care sunt însă oprite datorită lipsei unei aprobări oficiale. În 1779, se face o cerere către autorități pentru reluarea construcțiilor, însă răspunsul acestora este negativ: se prevede ca sefarzii și așchenazii să țină slujba împreună, lucru imposibil de realizat datorită neconcordanțelor dintre cele două rituri. Cancelaria aulică vinează, baronul Tadeusz Reischach aprobă cererea sefarzilor și reînceperea lucrărilor. Aprobarea oficială este dată de Iosif al II-lea.

Sinagoga care mai există astăzi în Alba Iulia este construită în 1822. Atunci, episcopul de Transilvania, Ignatus de Negyes pune în funcția de Rabin pe Menahem Mendel Josef și permite construirea sinagogii în cărămidă în locul celei de lemn, numită astăzi Sinagoga Veche.

Totuși secolul XIX a fost unul al luptelor pentru emancipare, de trezire a conștiinței sociale care nu i-a ocolit nici pe evrei. Lupta s-a purtat între 1790-1867 și a constat în mare parte, la nivelul ideilor, în conflictul dintre cei care susțineau necesitatea procesului de asimilare a evreilor și mai ales a reformei religiei lor și a practicilor conservatoare care îi detașa de națiunea maghiară. De cealaltă parte, erau evreii care se considerau membri de drept ai statului în care locuiau, la construcția căruia contribuiau și ei. Există dovezi că au existat evrei care au participat chiar la Revoluția din 1848, cu ale cărei principii solidarizau.

După Revoluție, Parlamentul din 1849 acceptă proiectul emancipării evreilor, cu următoarele prevederi: toți cei de religie iudaică, născuți în țară sau locuind aici în mod legal, au egalitate în drepturi cu celelalte națiuni. Căsătoriile mixte sunt, în sfârșit, acceptate de stat, iar condițiile de stabilire a evreilor sunt programate pentru o dispoziție specială. Se prevede, totodată, ca membrii (laici și religioși) c omunității

evreiești să se întrunească și să decidă asupra posibilității de reformare a vieții evreiești care să nu contravină cu legile fundamentale ale religiei¹⁴.

Problema emancipării a revenit în actualitate abia după epoca absolutistă, ulterioară dualismului încheiat în 1867. Parlamentul din 1867 decide ca evreii să fie egali în drepturi cu cei creștini, în ceea ce privește atât drepturile creștine cât și cele politice, iar dispozițiile care acționează contrar se consideră abrogate. În 2 noiembrie 1895, religia iudaică a devenit receptă, conferindu-le adeptilor ei egalitate în drepturi religioase cu celelalte religii.

După al doilea război mondial, la Versailles, în 9 decembrie 1919, România semnează alături de „puterile aliate și asociate”¹⁵ „Tratatul asupra minorităților” – acesta prevedea acordarea de cetățenie română, egalitatea în drepturi cu toți locuitorii țării cetățenilor de naționalitate austriacă sau maghiară din teritoriile unite cu România. Aceeași prevedere se aplică evreilor din România care nu aveau altă cetățenie. Constituția din 1923 consfințează drepturile tuturor minorităților, apartenența la o credință religioasă nefăcând diferența între cetățeni în ceea ce privește dobândirea de drepturi – „toți românii fără deosebire etnică, de limbă sau religie sunt egali înaintea legii”¹⁶. Legea Mîrzescu din 25 februarie 1924 „privitoare la dobândirea și la pierderea naționalității române” acordă cetățenia română foștilor cetățeni ai Imperiului Austro-Ungar și Rus care locuiau în teritoriile unite cu România la datele respective. În 1928 se emite legea cultelor, legată de comunități care își organizau activitatea culturală și „legea asupra învățământului secundar” care a admis existența institutelor școlare evreiești.

Începând cu anii '30, apar mai multe ligi, legiuni și partide de ideologie antisemită. Guvernul Tătărescu adoptă primele măsuri cu tentă rasială din Europa, această politică fiind continuată de guvernul Goga-Cuza¹⁷. La 21 ianuarie 1938, se publică un decret prin care toți evreii români sunt obligați ca în termen de 20 de zile să înfățișeze actele doveditoare ale identității lor și apartenenței la statul român. 617.396 de evrei au fost anchemati, dintre care doar 392.174 și-au păstrat cetățenia (63.50%), iar 225.222 au pierdut-o (36.50%) – dintre care 44.848 erau considerați pur și simplu tolerați. Cei care nu își puteau justifica cetățenia s-a presupus că au obținut-o „prin fraudă sau eroare”.

Lovitura de grație dată evreilor de exponenții politicilor antisemite a fost legea din 8 august 1940, propusă de guvern și semnată de regele Carol al II-lea. „Decretul Lege privitor la starea juridică a locuitorilor evrei din România” precizează că „problema evreiască constituie o problemă politică, juridică și economică”, definindu-i ca evrei pe cei de

religie iudaică, cei născuți din căsătoriile mixte, și evreii atei. Prin această lege se interzice ca evreii să dobândească proprietăți rurale și să poarte nume românești. Învățământul evreiesc va fi reglementat prin „*dispozițiuni legale speciale*”; toți salariații evrei vor fi expulzați din toate instituțiile publice în termen de 3 până la 6 luni – de fapt, acest proces începuse deja la data la care legea a fost emisă. Un alt decret lege din aceeași dată interzicea căsătoriile mixte între „*evreii și românii de sânge*”; încălcarea acestei obligații va fi pedepsită cu închisoarea corecțională de la 2 la 5 ani.

În perioada interbelică, singurul recensământ oficial este cel din 1930. Populația României la acea dată număra 18.653.000 de locuitori, dintre care: 71,9% români, 7,9% unguri, 4,1% germani, 4% evrei, 3,2% ucraineni, 2,3% ruși, 2% bulgari, 1,5% țigani, 2,7% turci, găgăuți, cehoslovaci, sârbi, etc., față de anul 1919, în care populația României era de 16.250.000 locuitori, dintre care maghiari 19,3%, evrei 5,3%, ucraineni 4,7%, germani 4,3%. Populația evreiască scade considerabil în această perioadă, în parte datorită emigrărilor masive. În septembrie 1940, Transilvania de Nord intră sub administrația ungară, lucru care pecetluiește soarta evreilor din această regiune, concentrați și în mare parte uciși în pogromuri sau în lagăre de „muncă”. Asupra ținuturilor românești stăpânește guvernarea Antonescu, care împreună cu Garda de Fier organizează binecunoscutele pogromuri – din 21-22 ianuarie 1941 (din București), din 28 iunie-6 iulie 1941 (de la Iași), urmate de deportările în masă din 1941-1942 care au concentrat fără cale de întoarcere marea parte a evreilor din țară.

Politicile din secolul trecut, ostile evreilor, ne-au lipsit de un element cultural odată atât de prezent în societatea noastră și care și-a dovedit rolul important avut în construcția socială, chiar și a regiunilor românești. Chiar dacă în ziua de astăzi în România există comunități evreiești atât de mici numeric¹⁸, ele sunt mari prin importanța istoriei lor, pe care o poartă fiecare. Într-un secol care se vrea să fie unul al toleranței, recuperarea istoriei evreilor trebuie văzută ca o necesitate.

Note:

1. Moshe Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din Transilvania 1623-1944*.
2. În 1396 regelui Sigismund i se atrage atenția asupra existenței acestui act și a faptului că evreii nu au cunoștință de el.
3. Moshe Carmilly Weinberger, *Istoria evreilor...*
4. Gabriel Bethlen (1613-1629).
5. În 12 aprilie 1627.
6. Cf. Victor Neumann, *Istoria Evreilor din România*.

7. 1661-1690.
8. Leopold I (1658-1705).
9. Samuel Brukenthal, guvernator al Transilvaniei între 1777-1787.
10. Leopold al II-lea (1790-1792).
11. 23 iulie 1787.
12. „die Judenschaft in allen Provinzen”.
13. Moshe Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor...*
14. Moshe Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor...*
15. Cf. Dinu C. Giurescu, *România în al doilea război mondial*, Ed. ALL, București, 1999.
16. Constituția din 1923, art. 8.
17. Decembrie 1937-februarie 1938.
18. În România mai sunt circa 5.870 de evrei (conform recensământului din 2002), față de 8.955 în anul 1992, iar în județul Alba 43, dintre care 29 în Alba Iulia.

Cosmin Budeancă

Crăciunul în comunitățile germane din zona Orăștiei în secolul XX

Germanii au reprezentat de-a lungul timpului una dintre cele mai importante minorități etnice din România, ei exercitând o influență puternică asupra comunităților românești. Cu toate acestea, se poate afirma că una dintre caracteristicile comunităților germane a fost aceea de relativă închidere, membrii lor acceptând cu mare greutate interferențe ale reprezentanților altor grupuri etnice. Această situație este întâlnită în special în comunitățile rurale, în cele urbane existând o deschidere mai pronunțată.

În studiul de față vom analiza modul în care a evoluat de-a lungul secolului XX cea mai importantă sărbătoare a acestora, Crăciunul, modul în care acesta era sărbătorit înainte și după al doilea război mondial, și cum, în timp, această sărbătoare a devenit un prilej de interferență între germani și români.

În ceea ce privește zona avută în vedere, aceasta este reprezentată de orașul Orăștie (județul Hunedoara) și două sate apropiate (Aurel Vlaicu și Romos) în care au conviețuit etnici germani și români. Din punctul de vedere al surselor, studiul se bazează pe interviuri realizate cu locuitori de etnie germană din localitățile menționate.¹

În zona Orăștiei, germanii s-au stabilit încă din secolul XII și au coexistat pașnic cu celelalte grupuri etnice. Din punct de vedere numeric, pe parcursul secolului XX, ei au avut o pondere însemnată², și au contribuit în mod esențial la dezvoltarea economică și culturală a localităților în care au locuit.

Ne-am oprit asupra sărbătorii Crăciunului datorită importanței pe care aceasta o are atât în comunitățile românești cât și în cele germane. „În lumea satului românesc, Crăciunul a fost alături de Paști, cea mai

mare sărbătoare de peste an."³ Această afirmație este confirmată prin mărturiile lor de toți cei intervievați: „*Momentul cel mai încărcat de emoție și semnificație o fost Crăciunul...*”^{1g} „*Crăciunul îi cea mai mare sărbătoare pentru noi... și la copii și la părinți și la toți... e cea mai mare sărbătoare... după aia urmează celelalte sărbători...*”¹ⁿ „*Seara de Ajun la sași are o greutate mai mare decât în familiile românești...*”^{1g}

Despre importanța sărbătorilor religioase la sași, și implicit a Crăciunului, Adolf Schullerus afirmă că acestea „*poartă cu sine pulsațiile profunde ale vieții populare, atât în bucuria conștiință a odihnei fizice sau în plăcerea mâncărurilor și a băuturilor bogate, cât și în voioșia nestăpânită, însoțită de teama ascunsă în fața percepției sacrului. [...]* A nu fi acasă în zilele de sărbătoare, mai ales la sărbătorile mari, înseamnă un renunț însoțit de multă durere sufletească.”⁴

Fiind cea mai așteptată sărbătoare de peste an, pregătirile pentru întâmpinarea Crăciunului începeau cu multe zile înainte și conțineau în sine o încărcătură sărbătorească. Una dintre primele activități era legată de pregătirea coroanei de Advent. De altfel, anul sărbătorilor religioase la sași începe cu Sf. Advent, privit ca perioadă de post și de pregătire a Crăciunului.⁵ „*Coroana de Advent... se confecționează cu 4 săptămâni înainte de Crăciun. Sunt patru lumânări care se aprind rând pe rând în fiecare duminică înainte de Crăciun...*”^{1g} „*De exemplu, înainte cu o lună de zile de Crăciun sunt patru duminici și duminicile astea se numesc Advent Sonntag și în fiecare... în prima duminică, în a doua, a treia se aprinde... iumânări, pe o coroniță, în fiecare duminică se aprinde câte una... și în a cincea este Crăciunul.*”¹ⁱ

După curățenia pentru Crăciun urma tăierea porcului, care era așteptată cu nerăbdare de toată lumea, de la cei mai mici până la cei mai mari. „*Tăierea porcului... [este] un ritual care nu lipsește... Nemții tăiau porcu', îl pregăteau...*”^{1a} „*Fiecare tăia porc...*”^{1a}

În așteptarea mării sărbători, întreaga comunitate se pregătea, iar grădinița și școala, care erau în strânsă legătură cu biserica, nu puteau să facă excepție. Așadar, într-un cadru organizat copiii pregăteau programe artistice și realizau diverse obiecte care urmau să împodobească bradul de Crăciun. „*Noi făceam și la școală, la lucru de mână, globuri din hârtie creponată... ni le tăia învățătoarea și le prindeam în mijloc și erau ca o minge...*”^{1d} „*Făceam mai mult... din asta, lanț... ne câmpăra hârtii colorate și făceam acasă lanț din ăla de pus pe pom... Și nuci și mere roșii... Țin minte când mergeam la grădiniță că făceam lanțuri din hârtie colorată...*”^{1f} „*Copiii făceau un program cu nașterea Domnului .. [pentru] seara de Crăciun...*”^{1d}

Pregătirile de Crăciun erau puternic influențate de situația economică generală sau familială. Cu toate astea, chiar și în momente dificile (cum ar fi în timpul celui de-al doilea război mondial) sau chiar dacă avea diferite greutăți, fiecare încerca să întâmpine sărbătoarea cum se cuvine. „În timpul războiului... noi am fost săraci, [că] numa' tata lucra... [...] n-am avut atâția bani să punem numa' bomboane pe pom... Făcea mama checsuri, ca biscuiții, făcuți așa cu formă, treceam o ață prin ele și le agățam... și puneam zahăr în staniol ca să fie bomboane... Și staniolul întotdeauna l-am păstrat de pe un an pe altul... Și prune uscate băgam în staniol... da' o fost bradu' totdeauna frumos... Făcea [mama] și [un] Moș Crăciun mare, îl făcea cu albuș de ou, i-o făcut barbă, i-o făcut căciulă... Chriskindlein⁶ îi zicea...”^{1h} „Țin minte că nu s-or găsit bomboane de pom și se făceau bomboane în casă, în tavă... așa pătrate...”^{1p} “Pe vremea mea nu erau bomboane de pom și maică-mea făcea fondante, făcea bomboane din zahăr în casă, făcea câte 200 de bomboane din zahăr pudră și albuș de ou și nucă băga în ele... Și cumpăra coli de staniol și noi tăiam și făceam și ațele... și le atârnam în pom. Aveam betală argintie și aurie și sus aveam un îngeraș mare de carton și sub pom aveam un Moș Crăciun mic, ca o păpușă... Se puneau și nuci aurite și argintii... și covrigei legați cu ață...”^{1a} „Făcea mama bomboane cu zahăr ars și băga nucă tăiată în ele și le forma așa cu mâna... Noi n-aveam globuri că eram mai săraci, da' era vată, zăcea că-i zăpadă... sclipici, stanioluri... și prăjituri... checsuri în diferite forme [din] aluat fraged. Și aveam forme de cizmă, de floare, de căsuță, triunghi... [erau] ca fursecurile... și nuci vopsite cu bronz. Și mai făcea mama diferite jucărioare pe care le agăța pe pom... Da' [toate] le făceau pe ascuns că numa' le găseam puse pe pom... Da' nu le mâncam, le păstram pentru anul viitor... Numa' biscuiții și dulciurile le mâncam, da' [resiu'] rămâneau...”^{1l}

Apropierea Crăciunului înfierbânta imaginația copiilor, care erau nerăbdători să primească cadouri. Schmidt Günter din Orăștie relatează: „Mi-aduc aminte... eram mic și în preajma sărbătorilor a fost o perioadă când ziceai că se-aprinde ceru'... așa un cer roșcat cumva era și atunci se zicea că Chriskindlein face prăjituri pentru Crăciun și n-ai voie... trebuie să fii cuminte că dacă te aude că ești rău nu capeți daruri și nu-ți aduce nimica. Din când în când [părinții] mai aruncau câte-o bomboană... Când am fost io copil făceam bomboanele de salon... așa se numeau bomboanele pentru pomul de Crăciun... [Pe atunci] nu găseai bomboane de pom... Se făceau din ciocolată și [era]... foarte frumos. Și părinții, [...] când eram mici, aruncau [bomboane]... vedeam numa' că

zboară: *Hiii, bomboane! A trecut Chriskindlein pe-aicia!* [Eram] mulțumiți, bucuroși... *Era foarte frumos.*¹¹

Unul dintre momentele importante ale sărbătorii era reprezentat de slujba din Ajunul Crăciunului, care era un prilej pentru întreaga comunitate de a se întâlni și a-și dovedi coeziunea în cadrul unui moment solemn. Dintre cei intervievați majoritatea își amintesc despre cadourile pe care le primeau sub bradul de Crăciun înălțat în biserică.

„În ajun se mergea la biserică, acolo era împodobit pomul, coru' cânta cântece și se dădeau cadouri...”^{1h} „La noi în biserică se face pom mare și la copii se dau cadouri...”^{1d} „La noi era obiceiul... se mergea în 24 seara la biserică...”¹ⁱ „Totdeauna, în ajun, seara la 5, la 6, mergeam toți la biserică, toată lumea. Acolo era bradu'... și copii primeau pungile cu cadouri...”^{1f} „În ajunul de Crăciun se făcea slujbă, se făcea pom în biserică și copiii căpătau pachețele, cadouri... Asta așa o fost de când mă știu eu și până acum...”¹ⁿ „Cadourile se făceau din colectele comunității... Se lua dintr-un coș și fiecare primea câte-o punguță...”^{1o} „Fiecare copil primea niște mărunțișuri, fie o turtă... care de multe ori era făcută chiar de soția preotului și împodobită...”^{1g} „În seara de ajun la noi se mergea la biserică... Toată săsălimea mergea la biserică... Și se țânea seara, la 6 se țânece slujba. Se trăgea clopotu'...”^{1c} „Era pom și la biserică și ne dădea și pachețele... din partea comunității. Mama era văduvă de război și noi primeam pachete mai frumoase decât ăia care aveau părinți. Ne dădea rochițe și pantofiori... Mi-aduc aminte că ne bucuram... că era foarte greu...”¹¹ „De Crăciun [...] ne pregăteam de mers la biserică în fiecare ajun de Crăciun. După-masa la 5 era slujba [și] era structurată pe două etape: era un program susținut de copii și partea cealaltă liturghia... În copilărie participam la o scenetă legată de nașterea lui Cristos... [...] [dar] unul din momentele de care îmi aduc aminte cu cea mai mare plăcere este cel în care se stinge lumina în biserică și se cântă «Stille Nacht»... cu acompaniamentul de orgă...”^{1g}

După terminarea slujbei, lumea se îndrepta către casă, cei mai nerăbdători fiind copiii care știau că îi așteaptă bradul sub care Chriskindlein a lăsat cadouri. Toți cei intervievați amintesc despre brad ca fiind indispensabil legat de sărbătoarea Crăciunului. Cât privește consacrarea rituală a bradului, aceasta este, în opinia lui Romulus Vulcănescu, anterioară erei noastre și numai datorită substratului ante-creștin la germanici a fost asociată cu nataliția la creștini.⁷ După Adolf Schullerus, bradul de Crăciun a pătruns în Transilvania pentru prima dată în Brașov prin anul 1830, fiind adus de un imigrant danez, iar în Sibiu a ajuns probabil cam în aceeași perioadă.⁸

În ceea ce privește comunitatea germană din zona Orăștie, putem afirma că în secolul XX împodobirea bradului de Crăciun devenise un obicei

care putea fi întâlnit chiar și la familiile cele mai nevoiașe. „Făceam brad... [că] erau brazi câți ai vrut să cumperi... și tata primea brazi de la țărani cu care lucra...”^{1h} „Seara, când veneam de la biserică... acasă găseam pomu’ și sub pom erau cadourile, jucării, ce se putea...”^{1f} „Nu ne-am putut imagina niciodată un Crăciun fără brad... Nu ne-am putut imagina niciodată un brad care să nu ajungă până în tavanu’ casei și care să fie împodobit într-un anume fel...”^{1g} „Era așa un obicei frumos și abia așteptam să... mergem la biserică și după biserică să venim acasă că vine Chriskindlein acasă. Și bineînțeles părinții au rezolvat când veneam numa’ vedeam pomu’ aprins, cu ușa închisă... Ne era și frică să intrăm... că este Moș Crăciun înăuntru...”¹ⁱ

Mirajul creat de brad și de cadouri au marcat puternic memoria martorilor care își amintesc cu plăcere și vizibil emoționați momentul în care descopereau punguțele mult așteptate pe care se aflau înscrise numele lor. „La pomul de Crăciun se colinda și atunci se primeau cadourile de la părinți... fiecare avea scris numele pe pachet...”^{1d} „Cadouri... ciorapi, păruși, rochii la fete, băieții mai primeau mașinuțe, patine...”^{1d} „Noi mergeam la biserică și între timp, cât eram la biserică, venea acasă Chriskindlein și aducea pomu’... Până veneam din biserică era pomu’ deja făcut... Noi mergeam cu vecina la biserică... Tatăl meu era ocupat întotdeauna, nu știu unde, că nu era acasă niciodată, și când veneam de la biserică, când suna clopoțelul intram buluc și nu vedeam numa’ pomu’... Tatăl meu era după ușa și ieșea ușor afară și venea după câteva minute ca și când ar fi venit de undeva... Da’ pe mine nu mă interesa nimica... putea să se dărâme totu’ că numa’ pomu-l vedeam... mergeam cu ochii numa’ la pom...”¹ⁿ „Era frumos că eram mici și știam că-i Moș Crăciun... [...] De fapt, la noi la nemți nu-i Moș Crăciun, nu-i un moș, îi Chriskindlein... copilu’ Crăciunului... îngerel, o fată îmbrăcată în alb și cu aripi, exact ca un înger... Era foarte frumos... Sub pom erau cadourile... că nu venea cu sacu’ ca Moș Crăciun... Când eram mai micuțe... când veneam de la biserică era pomu’ împodobit... Pe unde-o intrat, că cheia o fost la mama? Era foarte frumos...”^{1l}

Ornamentațiile care împodobeau bradul erau analizate după ce scădea emoția pricinuită de desfacerea cadourilor. „Era câte o portocală, mere... bomboane făcute în casă, globuri nu erau... cel puțin la noi nu erau globuri... Bomboanele se făceau din zahăr cu aromă... ori de vișine, ori de zmeură, ori de portocale sau ciocolată... și se puneau în staniol sau hârtie...”^{1q} „Totdeauna o fost pom... 50 de ani cred că am ținut globurile... Eu am beteală din ’910.”^{1e} „Sunt câteva lucruri de care îmi aduc aminte cu plăcere, de exemplu niște rozete făcute dintr-un soi de fire ca de pensulă în diametru cam de 15 centimetri... Tot aranjamentul ăsta era prins în centru cu un carton pe care

era un chip de îngeraș... Aveam câteva păsări făcute din sticlă ca și globurile, unele mai mici, altele mai mari... dar erau mereu, în fiecare an prezente câte 4-5 pe pom... Știu că mai aveam o stea de la care porneau trei sau patru fire de beteală care parcurgeau așa tot pomu'... erau atâtea de uzate încât era mai mult sfoară decât beteală pe ele și cândva mama le-a înlocuit cu unele noi, cumpărate, și alea erau atâtea de grosiere și de mari încât le-am refuzat... Erau pe brad, dar parcă nu erau din decorul specific...”^{1g}

Colindatul, obicei întâlnit în toate comunitățile românești, nu se regăsește și la germani, existând însă un corespondent în vizitele pe care și le fac rudele a doua zi de Crăciun sau, în unele cazuri chiar în seara de ajun. Cu toate acestea, influențele românești fac ca în mediul rural și chiar și în oraș după al doilea război mondial obiceiul colindatului să fie adoptat și de către comunitatea germană. În cea de-a doua situație, un rol important îl au căsătoriile mixte și faptul că obiceiul de colindat își pierde din semnificația religioasă în timpul regimului comunist, fiind mai mult o bună ocazie de întâlnire între familii sau de a câștiga mici sume de bani pentru copii. „După slujba din ajun se aduna familia pentru o cină mai festivă și după-aceia mergeam la brad și fie cântam fie mai ascultam colinde... era o seară așa plină de emoție și de... pace sufletească...”^{1g} „De Crăciun nu mergeam cu colinda. La noi nu este obiceiul ăsta, să mergi cu colinda. Așa cunoștințele veneau în prima zi de Crăciun și serveai o prăjitură și ceva de băut... dar așa să colinzi nu. Practic, în limba germană nu sunt colinzi frumoase cum îs la români... [La români] sunt niște colinzi deosebite. Da' fără colinzi parcă nici nu simți că ar fi... sărbătoare. Nici românii nu veneau [la noi] de sărbători... și nici noi [nu mergeam] la ei...”¹ⁱ „Nemții se întâlnesc, cântă cântece religioase... De Crăciun sunt cântece foarte frumoase... dar de colindat nu se colindă.”^{1a} „Se colinda «O tannenbaum!»”^{1e} „Fiecare colinda în casa lui, nu se mergea...”^{1d} „Se colinda în biserică și apoi se fac grupuri... Înainte neamurile și prietenii se adunau...”^{1j} „În comunitatea evanghelică nu se obișnuia să se meargă cu colinda... Că se făceau vizite reciproce la familii germane sau mixte – da, dar nu se mergea special cu colinda...”^{1o} „La noi, în dimineața de Crăciun, mergeam la urat, copiii... Noi, amândouă fetele, o luam de mână pe aia mică și mergeam din casă în casă... Acolo în sat cunoști tot satu'... și pe noi ne-o primit toată lumea că eram mai săraci... Și primeam dulciuri și bani, prăjiturile, mere... Da' de obicei ne dădeau bani și prăjituri.”^{1l}

În Romos era obiceiul ca după ceremonia religioasă tinerii să meargă la preot acasă „cu colinda” iar ulterior la prietenii sau la neamuri pentru a împărți cadouri. „Când se cobora de la biserică, după slujbă –

că la noi biserica era sus pe deal – primul lucru'... să intra la popa la colindă... Țștia mai bătrânii... se mai duceau acasă, ățtia mai însurați, mai tineri, rămăneau... Era o regulă... Io așa am pomenit-o... Se cânta colinzi... Era «Stille Nacht» sau «O tannenbaum!»... cum se zice «Brad frumos»... Erau niște cântări, două-trei... Se colinda pe popa – aia era o regulă – dup-aceia plecau, care aveau de gând să se mascheze, să se facă Moș Crăciun sau... La noi se spunea Creștenghel⁹... La popa în curte, se servea un pahar de vin cald, sau un pahar de vinars, sau cozonac... În ajun, după ce se găta cu colinda de la popa, se mai grupau unii și mai mereau din prieteni în prieteni...

După slujbă, unii fugeau automat acasă... Mergeai acas', te mascai, te făceai luai un coș cu... ce luai: niște nuci, niște mere... se făcea' niște de-stea mărunte în cuptor și le duceai la neamuri, sau, care erau mai mari, la nepoți... ca un fel de cadouri... De obicei era corfiță, asta era o regulă... la noi era corfiță... dup-aia-ncoace s-o mai schimbat cu plasa... Astea erau cadoul d' Crăciun. Ba mai era și câte-o păpușă... care deja erau' înstăriți și mai găseau prin oraș în sâmbăta Crăciunului mai cumpărau câte-o păpușă, sau care mai avea la școală câte-un nepot îi lua un caiet sau un crcion... La 9 se trăgea clopotu'... și se încheiau toate activitățile... Dup-aia merea tineretu'... Până la 9 se umbla cu Creștenghelu', cu cadourile, în stânga-n dreapta, încoace-încolo... și cu asta se încheia și începea sărbătoarea efectiv...^{1c}

„La colindat mergeam rar... aveam doi-trei prieteni români și mergeam între noi...^{1k} „La noi cu colinda mergeam cu colegii, cu românii... Mergeam cu colinda, era fain... Mergeam și la nemți și la români.”¹ⁱ „Când am fost cu copil nu se venea cu colinda... dar când am avut eu copilul' am primit colindători...¹ⁿ „De Crăciun totdeauna ne ducem cu colinda și la unii și la alții, mai pe la un prieten, la neamuri... Și ei veneau... dacă ne duceam noi la ei veneau și ei la noi...”^{1b}

Fiind o sărbătoare atât de importantă, Crăciunul presupunea și o pregătire specială și în plan gastronomic. Ca urmare existau anumite mâncăruri specifice care nu puteau lipsi de pe masa nimănui, cum ar fi diverse prăjituri sau cozonaci, și nu în cele din urmă „cârnații fierți în moare de varză” care se serveau în majoritatea gospodăriilor. „Se făceau sarmale, friptură, cârnați, da' de regulă seara... se făcea cârnaț fierț cu moare de varză... era o regulă...”^{1c} „Tradițional era cârnațul de porc fierț în moare de varză și cu hrean... Asta așa de bine mi s-o-ntipărit în minte că parcă lipsește ceva din ritual dacă nu există...”^{1g} „Acasă, pe masă, erau sarmale precis... Cârnații în seara de ajun nu lipseau... cârnații fierți în moare... și prăjituri... cozonaci...”^{1f} „Mama făceam mâncare... sarmale, friptură, supă... dar le făcea mai înainte, până în ajun era totul gata [că] era păcat să gătească în ziua de Crăciun...”^{1d}

După 1945 numărul germanilor din Orăștie și împrejurimi a scăzut continuu, motivele fiind pe de o parte războiul și deportările în Uniunea Sovietică, iar pe de altă parte emigrația în Germania. Pe acest fond se poate observa o schimbare a strategiilor matrimoniale, numărul căsătoriilor mixte devenind din ce în ce mai mare. Astfel, dacă în perioada interbelică, în condițiile în care comunitatea își desfășura existența în mod firesc, germanii nu obișnuiau să meargă cu colindul, și nici românii nu îi colindau decât arareori, după război se poate remarca o deschidere mai mare și o acceptare a obiceiurilor românești inclusiv a celor legate de Crăciun. *„În familia mea... soția o acceptat foarte repede și foarte ușor și chiar stăruie să ținem același ritual și aceiași derulare pe care o văzut-o în familia părinților...”*^{1g} *„Coroana de Advent... [este un] obicei pe care văd că mulți din românii din Orăștie l-or acceptat, l-or preluat...”*^{1g}

Scăderea numărului membrilor comunității germane s-a accentuat după evenimentele din decembrie 1989. Numărul celor care au emigrat a atins cote fără precedent, acest fapt marcând și modul în care se sărbătorește Crăciunul. Cu toate că au mai rămas foarte puțini, amintirea vremurilor trecute încă le marchează existența, toate persoanele intervievate manifestându-și regretul față de modul în care comunitatea a evoluat după 1989. Totodată trebuie menționate și încercările de a perpetua obiceiurile și tradițiile moștenite de la înaintași, acest lucru fiind făcut chiar prin implicarea românilor. *„Slujba de Crăciun, din păcate, nu mai are farmecul de altădată... se cântă încă «Stille Nacht»... cu tot mai puține voci în cor... cu eforturi tot mai mari...”*^{1g} *„În fiecare an de ajun se ținea slujba la biserică, era întotdeauna biserica plină. După slujbă mergeam la prieteni, la rude... acum... mergem acasă că nu mai avem la cine...”*^{1m} *„Acuma, de vreo câțiva ani, s-o mai stricat obiceiul, am mai îmbătrânit și nu ne mai prea... nu ne mai ducem chiar deloc... dar înainte... să zăc, cu vreo 5-6 ani mergeam...”*^{1b} *„Aicea a rămas o tradiție foarte frumoasă la noi, este tradiția asta de a primi de la Moș Crăciun, de la Chriskindlein, cum se numea, cadouri, și pentru copii îi un lucru foarte frumos... cu pomu' împodobit în biserică... Și acum avem foarte mulți străini (români - n.n.) care vin pentru pachetu' ăla. Îs copii... copii-s nevinovați, practic, nu?”*¹ⁱ *„Atunci, în ajunul de Crăciun era biserica plină... acum îi numeri pe degete... Atunci nu veneau numa' evanghelicii, că veneau și copii români, da' nu a plecat nici un copil fără pachetul... Indiferent ce fel de copil era: român, țigan, ungur... nu pleca fără un pachetel de la pomu' de Crăciun... Așa era atunci obiceiul... nu se ținea cont... Pe parcurs s-o mai restrâns că n-or mai fost fonduri... Că dădea fiecare familie câte o sumă pentru pomu' de Crăciun...”*¹ⁿ *„Calendarele*

de Crăciun pe care noi le găseam sau le obțineam din reviste la care eram abonați în copilărie... și care [prin] 24 de ferestre marchează: fiecare zi [...], se deschide mereu câte una și în data de 24 o fereastră mai mare, cea care marchează ajunul... și fiind profesor de desen am încercat să lucrez cu copiii calendare din astea de Crăciun... A fost o încântare pentru ei...^{“1g}

Așadar, se poate afirma că sărbătoarea Crăciunului în comunitățile germane din Orăștie și împrejurimi a fost influențată pe parcursul secolului al XX-lea de marile evenimente ce au marcat evoluția istorică a țării. Dacă în perioada interbelică încă se mai observa un anumit conservatorism și Crăciunul se sărbătorea în familie, fiind un prilej de revedere cu rudele apropiate, după război lucrurile se schimbă treptat și din ce în ce mai mulți sunt cei care împreună cu prietenii români merg la colindat. Crăciunul devine astfel un moment în care relațiile interetnice și interumane capătă noi dimensiuni iar barierele etnice și confesionale sunt depășite în spiritul ecumenismului.

Chiar dacă, în general, una dintre caracteristicile comunităților germane a fost aceea că erau „închise”, conservatoare și tradiționaliste, în orașe lucrurile au stat puțin diferit. Locuitorii de aici erau mai dispuși să accepte noul, schimbarea, acest lucru fiind evident și pe parcursul secolului XX. În această perioadă se poate constata acceptarea anumitor interferențe chiar și în lumea satelor. De altfel, dat fiind faptul că în a doua jumătate a secolului migrația de la sat la oraș a fost foarte intensă, anumite obiceiuri s-au transmis, orașul devenind „o extensie a satului în care se manifestau practici rurale.”^{“10} Dar cu toate acestea, indiferent dacă au locuit la sat sau la oraș, relațiile între români și germani pot fi caracterizate ca având la bază buna înțelegere. În acest sens se pronunță și Albu Sergiu din Orăștie: „În general au conviețuit foarte bine, sașii, nemții... cu românii împreună. S-au avut [bine], cel puțin aicea în Orăștie... Foarte mult au învățat unii de la alții și pe probleme de civilizație...”^{“1a}

Note:

1. Interviuurile se află în Arhiva Institutului de Istorie Orală din Cluj-Napoca și au fost realizate în cadrul proiectelor “Imaginea celuilalt în Transilvania după 1918 în comunitățile mixte româno-germane din Hunedoara, Alba și Sibiu” și „Război și pace. Povestiri ale germanilor din România”.

a. Albu Sergiu, născut în 13 decembrie 1942, naționalitate română, religie ortodoxă, studii: liceu și școala de maistri; la data interviului locuia în Orăștie. Interviuul a fost realizat de Denisa Bodeanu în 13 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace. Povestiri ale germanilor din România”.

b. Balosin Dorica, născută în 2 septembrie 1927, naționalitate română, religie ortodoxă, studii: 7 clase; la data interviului locuia în Aurel Vlaicu. Interviuul a fost realizat de Cosmin Budeancă în 25 iulie 2003 în cadrul proiectului „Imaginea celuilalt în Transilvania după 1918 în comunitățile mixte româno-germane din Hunedoara, Alba și Sibiu”.

c. Binder József, născut în 14 februarie 1945, naționalitate germană, religie ortodoxă, studii: 7 clase; la data interviului locuia în Orăștie. Interviu a fost realizat de Comănescu Aura și Vincze-Németh Éva în 14 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace...”.

d. Gross Josefine, născută în 8 decembrie 1929, naționalitate germană, religie evanghelică, studii: liceu; la data interviului locuia în Orăștie. Interviu a fost realizat de Denisa Bodeanu în 14 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace...”.

e. Heitz Doina, născută în 3 decembrie 1937, naționalitate germană, religie evanghelică, studii: liceu și școală de laboranți; la data interviului locuia în Orăștie. Interviu a fost realizat de Denisa Bodeanu în 14 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace...”.

f. Hendel Rozina, născută în 12 martie 1935, naționalitate germană, religie evanghelică, studii: 7 clase și școala de maștri; la data interviului locuia în Orăștie. Interviu a fost realizat de Aura Comănescu în 14 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace...”.

g. Lădar Valentin, născut în 6 iunie 1954, naționalitate germană, religie evanghelică, studii: Facultatea de Arte Plastice; la data interviului locuia în Orăștie. Interviu a fost realizat de Aura Comănescu în 13 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace...”.

h. Polonyi Rita Marta, născută în 2 octombrie 1932, naționalitate germană, religie evanghelică, studii: 8 clase; la data interviului locuia în Orăștie. Interviu a fost realizat de Denisa Bodeanu în 27 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace...”.

i. Schmidt Günter, născut în 22 iulie 1943, naționalitate germană, religie evanghelică, studii: Școala tehnică postliceală; la data interviului locuia în Orăștie. Interviu a fost realizat de Cosmin Budeancă în 20 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace...”.

j. Socol Paul Viorel, născut în 26 iunie 1953, naționalitate română, religie evanghelică, studii: liceu; la data interviului locuia în Orăștie. Interviu a fost realizat de Denisa Bodeanu în 13 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace...”.

k. Tauber Richard, născut în 23 ianuarie 1954, naționalitate germană, religie romano-catolică, studii: liceul; la data interviului locuia în Orăștie. Interviu a fost realizat de Denisa Bodeanu în 28 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace...”.

l. Todea Erdna, născută în 27 martie 1942, naționalitate germană, religie evanghelică, studii: 7 clase și școala profesională; la data interviului locuia în Orăștie. Interviu a fost realizat de Denisa Bodeanu în 28 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace...”.

m. Todorescu Melita, născută în 23 august 1965, naționalitate germană, religie evanghelică, studii: liceul; la data interviului locuia în Orăștie. Interviu a fost realizat de Oana Părvulescu și Vincze-Németh Éva în 13 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace...”.

n. Tudose Rosa, născută în 1930, naționalitate germană, religie evanghelică, studii: 7 clase; la data interviului locuia în Orăștie. Interviu a fost realizat de Cosmin Budeancă în 27 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace...”.

o. Tudose Werner, născut în 7 august 1953, naționalitate germană, religie evanghelică, studii: școala postliceală; la data interviului locuia în Orăștie. Interviu a fost realizat de Cosmin Budeancă în 27 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace...”.

p. Tîrziu Francisc, născut în 14 octombrie 1935, naționalitate germană, religie catolică, studii: 7 clase și școala profesională; la data interviului locuia în Orăștie. Interviu a fost realizat de Denisa Bodeanu în 13 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace...”.

g. Würm Maria, născută în 15 septembrie 1937, naționalitate română, religie ortodoxă, studii: 7 clase și școala profesională; la data interviului locuia în Orăștie. Interviu a fost realizat de Denisa Bodeanu în 13 decembrie 2003 în cadrul proiectului „Război și pace...”.

2. Potrivit tradiției, primele grupuri de sași au fost colonizate între anii 1192-1196, eveniment consemnat și în Diploma Andreiană din anul 1224, A. Dörner, I. Lazăr, M. Căstăian, *Orăștie – 775 ani*, Ed. Omnia, 1999, p. 12. În 1910 în Orăștie din cei 7672 de locuitori 1294 erau germani (16,86%), iar în 1941 din cei 9751 locuitori 807 erau etnici germani (8,27%); în 1910 în Aurel Vlaicu din cei 824 de locuitori 164 erau germani (19,90%), iar în 1941 din cei 782 locuitori 144 erau etnici germani (18,41%); În 1910 în Romos din cei 1666 de locuitori 238 erau germani (14,28%), iar în 1941 din cei 1591 locuitori 243 erau etnici germani (15,27%); *Recensământul din 1910. Transilvania*, Traian Rotariu (coordonator), Editura Staff, 1999, pp. 328-329, 344-345; *Recensământul din 1941. Transilvania*, Traian Rotariu (coordonator), Editura Presa Universitară Clujeană, 2002, pp. 81, 86, 90.

3. Ioan Toșa, *Crăciunul în lumea satului românesc de la sfârșitul secolului al XIX*, Ed. Mediamira, 2000, p. 20.

4. Adolf Schullerus, *Scurt tratat de etnografie a sașilor din Transilvania*, Ed. Meronia, București, 2003, p. 179.

5. *Ibidem*.

6. Chriskindlein sau Chriskindchen – copilul Isus; Crist cel mic; pruncul Isus.

7. Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1985, p. 332.

8. Adolf Schullerus, *op.cit.*, p. 180.

9. Probabil o formă româniată a lui Chriskindlein.

10. Nicolae Panea, *Antropologie culturală și socială*, Ed. Omniscop, Craiova, 2000, p. 132.

Ambruș Burcea

Tradițiile, valorile și modul de viață al gaborilor

„Pentru a-l înțelege pe celălalt de lângă tine, este nevoie să-l cunoști, să ți-l apropii față de tine, să îl descifrezi, să vezi dincolo de atitudini și comportamente semnificații și gândire.”

Tema lucrării de față vizează un domeniu mai puțin cunoscut și studiat și poate din acest motiv cu atât mai fascinant. Documentarea bibliografică pe care am efectuat-o m-a condus spre concluzia că nu există cercetări referitoare la populația neamului gaborilor poate și datorită faptului că sunt un neam mai compact și închis.

Lucrarea de față își propune să creioneze diversitatea neamului gaborilor făcând referire la modurile tradiționale specifice în care gaborii își construiesc și își mențin identitatea culturală și comunitară.

Gaborii sunt una dintre comunitățile „vizibile”, adesea pitorească și uneori chiar stânjenitoare, tocmai prin ostentația afirmării diferenței (port, limbă, comportament, profesii, etc.). Ei sunt un popor nomad de origine indiană venit în acest spațiu pe ruta balcanică după ce petrecuse un timp îndelungat în Imperiul Bizantin unde a dobândit numele de țigani.

Primele atestări ale acestui subgrup în Transilvania sunt din 1424, odată cu înființarea demnității de „voievod al țiganilor” – funcție desființată în secolul al XVIII-lea, dar preservată ca însemn al onorabilității prin *tahtai* (paharul puterii). Se presupune că țiganii au pornit din India, au trecut prin Persia în secolul al IX-lea, unde au stat două secole, după care au migrat în Armenia (secolul al XI-lea), în Grecia (secolul XII-lea), Asia Mică, Tracia, și au ajuns în Peninsula Balcanică (secolul al XIV-lea), de unde o parte a trecut în Nordul Dunării și în Țările Române. Migrația a fost pusă pe seama evenimentelor militare, ei fugind din fața turcilor selgiucizi, a turcilor otomani întreprinzându-se spre vest. Acestor comunități li s-au adăugat altele odată cu migrația din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea (după dezrobirea țiganilor) și un alt val de migrațiune la începutul secolului XX. După alți autori, sosirea țiganilor pe

aceste teritorii este legată de valul migrator al mongolilor de pe vremea păcencigilor și cumaniilor din secolul al XIII-lea.

Primele atestări ale ȝiganilor în Transilvania sunt din jurul anului 1400, când se cunoaște că un boier (gróf) stăpânea 17 corturi de ȝigani. Din aceste corturi se pare că descind și gaborii de astăzi. Anul 1767 este anul începerii colonizării ȝiganilor în Transilvania ca *neubar:steri* sau *új magyar*.

Despre gabori se știu în general puține lucruri. Numele lor s-ar putea trage de la Gabriel (Gábor) Bethlen, primul principe care le acordă anumite drepturi. Ei trezesc un sentiment de admirație și respect pentru stilul lor de viață, dar provoacă și o atitudine de respingere datorită incapacității lor de a se integra și de a adopta în totalitate normele societății românești. Au exersat arta rezistenței și a autoidentificării prin inovarea stilului de conviețui împreună cu ceilalți. Chiar și în zilele noastre gaborii și-au păstrat poziția lor de neam, anomică în lupta pentru supraviețuire, pentru păstrarea identității în societate, și-au activat pozitiv statutul de minoritar.

Neamul gaborilor include următoarele familii: Ridegpiștești, Băncăștii, Sabăștii, Tondorăștii, Calohrăștii, Mitreștii, Piștulicăștii, Mătardeștii, Coțoneștii, Ciurare, Cocioțăștii, Keșeștii, Retieștii, Doroțăștii, Hărțovaie, Diureștii, Maticăștii, Iencești, etc., toate locuind în zona Crăciuneștiului (județul Mureș) de azi.

Gaborii sunt mereu în mișcare, mereu caută ceva, călătoresc, indiferent dacă sunt siliți de nevoi și sărăcie sau sunt împinși de dorința de libertate, de mai bine, pe care nu le-o poate lua nimeni; sunt un neam de căutători. Ca autoritate, gaborii se supun unui lider investit cu autoritate absolută, *bulibașa*, iar modul de viață reprezintă o componentă foarte interesantă prin distincția clară față de restul populației. Problema nu se pune însă în termeni de toleranță sau inacceptare dat fiind faptul că gaborii nu au reușit să se integreze în societatea modernă sau au reușit, oricum, într-un număr nesemnificativ.

Modul de viață departe de modernitate îi transformă într-un grup marginal, inadapdat organizării societății actuale, și, din acest motiv, cronic dezavantajat izolat într-un fel de rezervație socială menținută de colectivitatea dominantă.

ȝimp de secole această comunitate a trăit într-o asemenea situație de marginalitate. Această conștiință de marginalitate a fost însușită structural în strategia lor de viață și le-a dat posibilitatea de a supraviețui în secolele de discriminare, marginalizare și chiar prigoană, dar a devenit totodată și o barieră în calea modernizării lor. O anumită izolare față de populația majoritară și în mod special menținerea într-o oarecare măsură a caracterului migrator au fost într-un fel strategii defensive eficiente. Efectul secundar pervers a fost perpetuarea marginalității.

Apartenența la neamul gaborilor reprezintă una din sursele prestigiului și a relațiilor sociale. Gaborii acordă o atenție deosebită reproducerii prestigiului familial; în acest sens, un membru al familiei devine o emblemă pentru întregul neam. Atitudinile celorlalți față de acel membru emblematic se transferă asupra membrilor care, în principiu, vor fi tratați identic.

Portul și limba sunt semnele exterioare ale celui care păstrează și respectă obiceiurile. În graiul gaborilor întâlnim cuvinte de origine maghiară preluate în conviețuirea alături de comunitatea maghiară. Îmbrăcămintea este foarte importantă

pentru gabori. Se presupune că forma actuală a îmbrăcămînții datează din vremea Mariei Tereza și este inspirată din portul german. Femeile poartă fuste (rochie), surtă (catrință), viu colorate, din mătase. Fetele necăsătorite au părul împletit în panglici roșii sau albe, iar gaborițele căsătorite își acoperă părul strâns în coc cu un batic. Bărbații au mustață și perciuni, pălărie, pieptar, pantaloni de catifea sau stofă, croiți mai larg. Gaborilor le este rușine să poarte adidași sau trening. Pălăria este simbolul cinstei, al omeniei, al mândriei de a fi un gabor bun. Un gabor care nu poartă pălărie sau nu a purtat pălărie nu este recunoscut în cadrul comunității.

Ocupația tradițională a gaborilor este legată de prelucrarea aramei: fabricarea de olane, jgeaburi, vase, tinichigerie. Treptat această îndeletnicire este abandonată în favoarea comerțului ambulant. La început umblau cu șatra din sat în sat. Stăteau în corturi la marginea saturilor unde vindeau produse făcute de ei înșiși. Gaborii erau harnici, muncitori, foarte pricepuți: lucrau cu fierul pentru porți de fier și potcoavele cuielor, tinichigii în construcții, tinichigii cu tablă zincată, cazane de țuică din alamă, cazane de gem, lespezi, tigăi. Munca lor nu este ușoară și este recunoscută ca atare de către cei cu care viețuiesc: „să bați ciocan după ciocan, bătaie lângă bătaie, bătaie lângă bătaie, căci oricât ar fi el de încălzit, necesită timp și pricepere, pe care mulți dintre ei o au”. Acumulările de capital au fost investite în marfă și în timp activitatea comercială a gaborilor a cunoscut o mare dezvoltare. Aria de activitate se extinde: apare și categoria gaborilor „comercianți externi” care fac comerț cu marfă adusă din străinătate, în special din Ungaria.

Spre deosebire de celelalte categorii de romi, gaborii nu sunt o comunitate săracă, ei își utilizează cu succes rețelele sociale și obțin chiar profituri însemnate. În plus, se cunoaște și faptul că practică cămătăria și formează rețele de migranți-comercianți. Efectul pervers al acestei înfloritoare activități economice este absenteismul școlar ridicat în rândul comunității: copiii își urmează și ajută părinții în drumurile comerciale.

Gaborii au reprezentări clare ale trecutului familiei lor, „neamul” fiind o primă bază de identificare, vestimentația și limba jucând și ele un rol important. O comunitate, ca și individul, se adaptează comportamental în funcție de interese. Referindu-mă la comportamentul productiv, comunitatea gaborilor are cea mai elaborată strategie, ei fiind orientați spre o logică a dezvoltării ce devine propria rațiune de a fi gabor cu pălărie.

În ceea ce privește viața religioasă, se constată o înclinație a acestei comunități spre religiile neoprotestante în general și spre cultul adventist în special, acesta fiind considerat „o religie adevărată”. Acest atașament este explicat și prin egalitarismul acestui cult. Conform datelor avute la dispoziție, 70% dintre gabori sunt adventiști de ziua a șaptea, 20% se declară penticostali, 5% Martorii lui Jehova, iar 5% aparțin altor culte religioase. În anii 1980-2000, familiile de gabori devin tot mai apropiate de biserică, instituție care dobândește un rol activ în educarea și socializarea acestora.

Neamul gaborilor trăiește în România de mai bine de 700 de ani, face parte din populația acestei țări, iar problemele comunității sunt și problemele majorității.

Adriana Dobândă

Legionarismul după 1989

Eseul de față își propune să analizeze legionarismul și formele sub care acesta se manifestă după 1989 în România. Pentru a realiza acest lucru este necesară raportarea la istorie, mai precis la ceea ce a reprezentat Garda de Fier al cărei lider a fost Corneliu Zelea Codreanu și ale cărei trăsături o încadrau în rândul mișcărilor de extremă dreapta: ostilitatea tradițională față de cosmopolitism, raționalism și industrializare, antisemitism, misticism, mesianism, spiritul militar, dublate de disciplina cazonă. În acest sens, sunt edificatoare opiniile exprimate de C.Z. Codreanu în „Pentru legionari”(1936), cu privire la democrație care: „1. (...) *sfarmă unitatea neamului românesc, împărțindu-l în partide și expunându-l dezbinat în fața blocului unit al puterii iudaice, într-un greu moment al istoriei sale*; 2. *Democrația transformă milioane de jidani în cetățeni români*(.); 3. *Democrația este incapabilă de continuitate în efort*;(.)”.

Trebuie să facem mai întâi referire la perioada interbelică despre care mulți spun că ar fi înfloritoare și caracterizată prin boom-uri economice, fericire generală, când în realitate lucrurile nu se prezintă într-o lumină chiar atât de favorabilă. Anii imediat următori Marii Uniri se caracterizează printr-o degringoladă la nivel național, atât politică cât și economică. Mișcarea Legionară trebuie văzută în contextul istoriei care a generat-o. Pe fondul unei situații economice precare (și nu e o exagerare) încep să circule din ce în ce mai mult idei comuniste, alimentate de „prieteni” de la răsărit și revoluția lor proletară. Principalii vinovați sunt considerați evreii, despre care Argentoianu însuși afirma că „*aproape fiecare a fost agent al Moscovei în acei ani*”. În aceste condiții, mișcărilor naționaliste și antisemite sunt inevitabile.

Legionarismul a exercitat fascinație atât în zonele sărace, cât și asupra vârfurilor intelectualității românești (lideri de opinie ai

legionarismului: Mircea Eliade, Nae Ionescu și Petre Țuțea). Trebuie menționat că nu atât „discursul real” al mișcării a sedus (acesta fiind patetic, dublat de cunoscuta violență), cât mai mult „atitudinea” sa. Codreanu & Co s-au autovictimizat, cultivând un sacrificiu de sine asemănător, chiar identic, cu unele scheme mitice ale tradiției noastre („nunta mioritică” ori zidirea de viu din baladele arhicunoscute). Într-un fel, faptul este remarcat și de Mircea Eliade, atunci când scrie (în articolul „De ce cred în biruința mișcării legionare”, 1937) că „niciodată un neam întreg nu și-a ales ca ideal de viață călugăria și ca mireasă moartea”.

În România secolului al XXI-lea se poate vorbi despre o atitudine antisemită activă – lucru demonstrat și într-un raport *Raport al Anti-semitismului în România 2002*¹ în care sunt prezentate și comentate o serie de evenimente cu caracter antisemitalături de măsurile eficiente sau mai puțin eficiente la care guvernarea actuală a recurs pentru a combate aceste tendințe.

Evenimentele din decembrie 1989 ar fi trebuit să însemne sfârșitul unei perioade de cenzură – sub toate formele sale – și o reală redresare materială și morală, precum și stabilirea responsabilităților pentru cele întâmplate – în privința dezastrului țării dar și acceptarea unor fapte istorice și recunoașterea vinovăției unor actori politici în legătură cu unele decizii politice luate la vremea respectivă (fac referire la Mareșalul Ion Antonescu și existența Holocaustului); însă n-a fost așa.

Voi face referire la lucrarea lui Michael Shafir „Între negare și trivializare prin comparație. Negarea Holocaustului din țările postcomuniste din Europa Centrală și de Est”, în care autorul definește termenul de negaționism selectiv ca reprezentând una din formele de negare a Holocaustului specifică României. Negaționismul selectiv acceptă existența Holocaustului în alte locuri, dar neagă orice participare a membrilor propriei națiuni la implementarea acestuia. Figurile reprezentative ale acestuia ar fi Gheorghe Buzatu, vicepreședinte PRM, vicepreședintele Senatului și președinte al Fundației Mareșal Antonescu, și Ion Coja care este profesor specializat în lingvistica română.

Partidul România Mare este un alt exemplu care atestă existența acestor tendințe anti-semite și xenofobe, în care pregnantă este figura lui Corneliu Vadim Tudor, ca aprig susținător al concepției conform căreia atrocitățile comise împotriva populației evreiești din România în timpul celui de-al II-lea război mondial nu ar fi existat.

Primul act legislativ de după 1989 care își propune să detecteze extremismul și atitudinile xenofobe din societate și să ia măsuri în această privință este OUG nr. 31 din 2002 „privind interzicerea organizațiilor și simbolurilor cu caracter fascist, rasist sau xenofob și a promovării

cultului persoanelor vinovate de săvârșirea unor infracțiuni contra păcii și omenirii". Ordonanța a fost emisă în momentul în care autoritățile de la București au înțeles că admiterea României în NATO nu se va produce atâta timp cât continuă cultul personalității mareșalului Antonescu. Ordonanța are două obiective: în primul rând să elimine din sfera vieții publice cultul mareșalului Antonescu – devenit pentru unii un erou în memoria căruia erau ridicate statui și străzi erau botezate cu numele său – și în al doilea rând interzicerea manifestărilor antisemite. Efectele acestui act normativ vor fi analizate prin prisma măsurilor luate ulterior (dărâmarea statuiilor, redenumirea străzilor) și printr-o scurtă analiză a cazului Grigore Oprița – a fost condamnat în 16 iulie 2003, la doi ani și jumătate de închisoare pentru propaganda naționalist-șovină și la aceeași pedeapsă pentru răspândirea, vânzarea, confecționarea și deținerea, în vederea răspândirii, de simboluri fasciste, rasiste și xenofobe. Grigore Oprița nu va face închisoare, deoarece faptele pentru care a fost condamnat au fost săvârșite înainte de toamna anului 2002, când a intrat în vigoare legea grațierii.

Extremismul în România este reprezentat și de existența unor organizații ca Noua Dreptă care a luat ființă la începutul anului 2000 dorind să se constituie într-*„un front de luptă cât și un mediu formativ, ajungând, prin tinerețea, entuziasmul și energia militanților săi să reprezinte o organizație eficientă pusă în slujba cauzei românești”* cum ei înșiși se prezintă. Scopul acestei organizații este de a *„duce o muncă permanentă de trezire a conștiințelor și de avertizare asupra pericolelor care amenință neamul românesc. Suntem, de asemenea, preocupați de înnoirea naționalismului românesc, de adaptarea acestuia la realitățile contemporane. Nu în ultimul rând, prin răspândirea ideilor noastre, dorim să generăm un curent naționalist în rândul tineretului, opunându-ne la tribalizarea acestuia sub influența unor subculturi artificiale și contribuind astfel la «renaționalizarea» acestuia”*. O serie de publicații precum: „Cuvântul Românesc”, „db Jurnal”, „Cuvântul Studentesc”, „România Mare” și altele duc o campanie mediatică de reabilitare și *„descoperire a adevărului”* în privința Mișcării Legionare și a liderilor săi.

În încheierea eseului voi prezenta concluziile personale formulate în legătură cu existența și manifestarea acestor forme de legionarism în spațiul românesc după 1989, și voi încerca să stabilesc care sunt limitele legitime în care intervenția autorităților este justificată în vederea echilibrării și menținerii unei atmosfere prielnice dezvoltării democrației.

Decembrie '89 a adus două cuceriri care ne îndreptăteau să nădăjduim în posibilitatea de a depăși sărăcia materială și mizeria morală

pe care le-a adus cu sine comunismul. În primul rând, s-a dobândit libertatea de a vorbi, de a rosti în cuvinte, tare și răspicat, gândurile pe care până atunci le păstram ascunse și, în al doilea rând, ni s-a oferit posibilitatea de a ne elibera de teama că, în orice clipă, am putea cădea victime ale aparatului de teroare și represiune prin care puterea comunistă și-a lichidat, în trecut, adversarii.

Evenimentele din decembrie '89 ar fi trebuit să însemne sfârșitul acestui coșmar care a durat timp de o jumătate de veac, deschizând perspectiva unei reale redresări morale și materiale și stabilirea responsabilităților pentru toate câte s-au întâmplat în acest răstimp. Aceasta implică obligatoriu adoptarea unor măsuri punitive împotriva celor vinovați, îndeosebi când este vorba de fapte foarte grave, cum au fost crimele săvârșite în numele comunismului. Acest lucru nu înseamnă nici incitare la răzbunare și nici invitația de a se aplica legea talionului – „ochi pentru ochi, dinte pentru dinte” – ca o normă de justiție, dar presupune ideea de justiție sau datoria de a adopta o atitudine demnă față de „omul rău” și de a combate „răul în lume”.

În *Raportul anti-semitismului din România 2002* se face o prezentare a evoluției post-1989, imediat după căderea regimului comunist, când s-a pornit o mișcare națională ad-hoc, pentru reabilitarea imaginii și a numelui mareșalului Ion Antonescu. Se estimează că la acea dată, în lipsa unei legislații eficiente, aproximativ 28 de astfel grupări și mișcări cu caracter xenofob și antisemit erau active.

Vechi intelectuali dizidenți, înalți ofițeri ai armatei române, profesori universitari și chiar judecători se numără printre cei care acționează pentru reabilitarea mareșalului Antonescu și prezentarea lui ca un patriot național și un erou al națiunii române. Se apreciază că susținătorii reabilitării politicii și personalității mareșalului Ion Antonescu ignoră sau diminuează în mod deliberat crimele comise sub directa sa comandă împotriva populației evreiești.

Unii susțin că Antonescu, de fapt, a salvat evreimea românească de la o totală exterminare. Prin aceste „explicații științifice” ei evidențiază faptul că România este țara est-europeană cu cel mai mare procentaj al populației evreiești care a supraviețuit celui de al doilea război mondial. Și această „realitate” face ca numărul evreilor exterminați în România să fie „acceptabil” atunci când el este comparat cu numărul evreilor exterminați în Ungaria sau alte țări europene. Să fie această atitudine în mod cert antisemită irecută cu vederea de către autorități care ar fi trebuit să aibă o reacție promptă? Se pare că până în vara anului 2002 opiniile celor care apărau memoria lui Antonescu și vocile celor care în mod deschis neagă

existența oricărei responsabilități față de Holocaustul evreilor români puteau să fie ascultate cu regularitate la posturile de radio și televiziune sau de pe podiumul Academiei Române. Până în vara anului 2002, numeroase străzi și piețe publice au fost numite după mareșalul Ion Antonescu, iar statuile sale au fost expuse în locuri publice. Care este în schimb percepția omului comun din contemporaneitate vis-à-vis de antisemitism? Opiniile sunt diferite atât în sensul pozitiv cât și cel negativ.

Ar trebui mai întâi să acceptăm existența unui „nucleu rațional” care stă la originea antisemitismului modern și care, până la un anumit punct, justifică manifestările la antisemit. Reprezentarea imaginară a evreului nu pornește doar de la o moștenire istorică, ci de la un ansamblu de observații asupra participării evreilor la economia capitalistă, la mișcările de stânga sau la viața intelectuală în națiunile Europei democratice. Are loc trecerea de la rațional la irațional produsă de existența ideii care subliniază rolul jucat de evrei în epoca modernă în materie de mobilizare a maselor și de imperative ale acțiunii politice. E posibil să se creeze astfel o falsă imagine a evreilor care încetează să mai fie zugrăviți sau analizați drept ceea ce sunt cu adevărat și devin agenții constanți și activi ai unui complot împotriva națiunii. Ei devin un țap ispășitor sub imaginea „evreii se află în spatele morții lui Iisus”, „evreii conduc omenirea prin manipulări financiare”, convingeri încă răspândite în rândul oamenilor.

Michael Shafir în lucrarea intitulată „*Între negare și trivializare prin comparație. Negarea Holocaustului din țările postcomuniste din Europa Centrală și de Est*” plasează România pe scena negaționismului selectiv. Negaționismul selectiv este „un hibrid între negarea integrală și negaționismul deflector (...) el acceptă existența Holocaustului în alte locuri, dar neagă orice participare a membrilor propriei națiuni la implementarea acestuia”¹². Figurile emblematice ale acestui tip de negaționism sunt Gheorghe Buzatu și Ion Coja, ambii profesori universitari la Iași și, respectiv, la București.

Poziția lui Gheorghe Buzatu este exprimată în mod deschis în anul 1995 într-un interviu în care declară: „*În România nu a fost Holocaust în anii celui de-al doilea război mondial*”¹³. Gheorghe Buzatu apare și în *Raportul antisemitismului din România în 2002* ca principalul negaționist al Holocaustului și în postura de conducător al unui mic, dar activ grup de persoane care, la scenă deschisă și fără nici o rușine, neagă Holocaustul. El este și unul dintre conducătorii fundației „Mareșalul Ion Antonescu”. Maniera în care își prezintă și își susține opiniile, îl face foarte „eficient” în a aduna simpatizanți. Ceea ce este cu adevărat îngrijorător este faptul că persoane cu opinii asemănătoare au fost sau

sunt active în cadrul instituțiilor publice, armată, sistemul educațional, sistemul juridic, divertisment și structuri politice.

Ion Coja este profesor de lingvistică română și predă această disciplină la Universitatea din București. Pentru Coja, Garda de Fier nu a comis niciodată vreo crimă și nu a fost nici antisemită. Nici asasinarea lui Nicolae Iorga nu poate fi atribuită legionarilor, consideră acesta.

La mijlocul anului 2001 se organizează simpozionul sub titlul: „Holocaust în România?” de către Fundația „Liga pentru combaterea antiromânismului” (LICAR), între 14 și 15 iunie la București, al cărui inițiator a fost Ion Coja. Potrivit unei „Circulare” publicate de Coja pe Internet, participanții urmau să dezbată următoarele teme: „1. Dacă sunt românii vinovați de moartea a sute de mii de evrei; 2. Dacă există anti-românism instituționalizat; 3. Care sunt drepturile românilor ca populație majoritară în România?; 4. Strategii anti-românești de-a lungul sec. XX și azi; 5. Sensul anti-românesc al comunismului și al reformei postdecembriste; 6. Încotro se îndreaptă societatea românească?”.

Reuniunea tipic revizionistă a fost calificată de „Cotidianul” drept o încercare de a demonstra „inexistența Holocaustului”. Rezoluțiile adoptate aveau să fie publicate și în publicația lunară legionară „Permanențe” (nr. 7, iulie 2001) și vor reflecta în mod reprezentativ atitudinile negaționismului selectiv.

Teza principală a simpozionului a fost formulată de Iosif Constantin Drăgan care a spus că „în România există un antiromânism instituționalizat deosebit de organizat, aflat în strânsă legătură cu cei care susțin existența Holocaustului în țara noastră”.

Ideologul „Vetrei Românești” și fostul aspirant la funcția de președinte al României în 1996, pe când era senator PDAR, Ion Coja a propus discutarea unui proiect de „Lege împotriva defăimării statului român prin acuzația de genocid”, numită de el „Legea Wechsler”. Într-o scrisoare deschisă (1 februarie 2001)⁴ Ion Coja pune câteva întrebări insinuante, afirmând că asasinatele de la abator în timpul rebeliunii legionare din ianuarie 1941 ar fi fost „o invenție a unor publiciști iresponsabili. Declarațiile luate angajaților de la abator, în funcție la acea dată (22-23 ianuarie 1941), printre care s-au aflat și câțiva evrei, au contestat, au negat producerea aceluia sinistru carnagiu, în întregime inventat de imaginația bolnavă a unor ziariști”, scrie Coja. În ceea ce privește deportările în „Transnistria anilor 1941-1944” același autor susține că administratorul regiunii, „George Alexianu nu se face cu nimic vinovat față de comunitatea evreiască, fie din Țară, fie din lagărele transnistrene”, iar din pricina aceasta „evreii ar avea motive să-i fie recunos-

cători.”⁵ Exprimându-și îndoiala față de „politica românească de exterminare” a guvernului antonescian, Coja afirmă că aceasta politica „nu a fost probată, în mod nemijlocit, prin identificarea măcar a unei părți semnificative din sutele de mii de cadavre care ar fi rezultat din holocaustul «românească». Despre aceste sute de mii de cadavre nu se vorbește în nici un act emis în acea perioadă, inclusiv de proveniență evreiască.” În final, formulează întrebarea, care se reia și în Declarația participanților la simpozionul internațional „Holocaust în România?”⁶ „A avut loc, în România, sau din cauza românilor, un holocaust antievreiesc? Un genocid? Au murit, din vina românilor, 250.000 de evrei?”

Este semnificativ faptul că „Declarația” amintită – semnată numai de Ion Coja în numele participanților la simpozion – a apărut în același număr al revistei legionare „Permanențe”(Nr.7/2001) în care se publică și „Comunicatul” urmașului lui Horia Sima, prin care acesta dezmințe orice „legături între Mișcarea Legionară și pagina de Internet cu denumirea «Garda de Fier - Gazeta de Exil»” (redactată de Constantin Burlacu). Faptul că pe site-ul lui Burlacu exista un link pe pagina organizației „Noua Dreaptă”⁷ și a publicației electronice dovedește chiar afinitățile existente între diferitele grupări radicale de dreapta care se combat și care încearcă să se prezinte opiniei publice ca singurele reprezentante autentice ale moștenirii naționaliste tradiționale (legionare).

Reluând polemica îndreptată în anul 1998 împotriva lui Radu Ioanid, director la Muzeul Holocaustului din Washington, Coja afirmă că Muzeul prezintă „informații total false”, deoarece România este culpabilizată, pe nedrept, de „moartea a 400.000 de evrei”. Această gravă acuzație, susține Coja într-o scrisoare deschisă adresată „președintelui Senatului american și membrilor Senatului”, este respinsă de istoricii români, ale căror argumente și dovezi sunt sistematic ignorate.”⁸ În „Declarația participanților la simpozionul internațional: «Holocaust în România?»” Coja își exprimă din nou nedumerirea că până acum „organizațiile și instituțiile care se ocupă pe plan mondial de identificarea vinovaților de Holocaust și genocid antievreiesc nu au deschis nici o anchetă asupra Holocaustului din România. Nici o cercetare serioasă, temeinică din punct de vedere juridic, științific și istoric, care să dea de urma celor care au asasinat 800.000 de evrei! Nu putem consemna pe acest subiect, al Holocaustului din România, nici măcar o anchetă găzetărească, un reportaj mai amplu de câteva rânduri!”

Mișcarea Legionară este descrisă a „fi victima unei vaste manipulări a opiniei publice, a unei diversiuni mediatice care a încercat,

până acum cu un succes total, să arunce pe umerii legionarilor povara unei vinovății fără pereche în istorie.” „În ultimii ani însă,” pretinde Coja, „în apărarea Mișcării Legionare s-au adus probe și argumente tot mai convingătoare, care confirmă în mod strălucit verdictul de la Nürenberg,” ajungând la falsa concluzie formulată identic și cu alte ocazii: „până azi nici un legionar nu a fost acuzat și inculpat pentru uciderea unui evreu! Nici măcar după 23 august 1944, când în structurile puterii politice din România au ajuns numeroși comuniști evrei!”

În finalul „Declarației” se reia „apelul” (formulat și în scrisoarea deschisă citată mai sus), cerându-se „în mod special muzeelor-memorale ale Holocaustului din Tel Aviv și Washington” să prezinte „publicului internațional, specialiștilor juriști și istorici, documentele doveditoare pe baza cărora au stabilit că în România anilor ‘40 s-a comis un genocid apocaliptic, un holocaust!”

Utilizând același limbaj propagandistic al revizionistilor negationiști, Coja afirma: „După știința noastră, în arhivele românești, ajunse după război sub controlul total al forțelor aliate, nu s-a găsit nici un act care să poată evidenția intenția politică sau dorința autorităților românești de exterminare fizică a evreilor sau a țigănilor.”

Michael Shafir face referire în aceeași lucrare la conceptul *trivializării prin comparație* ca fiind o distorsionare intenționată a istoriei fie prin recurgerea la „umanizarea” istoriei locale în compa.ție cu atrocitățile comise de naziști, fie prin compararea Holocaustului cu suferințele în masă la care au fost supuse largi pături ale unei populații.⁹ În România, trivializarea prin comparație are adept în persoana lui C. Vadim Tudor care afirmă că „așteptăm vremea când va fi recunoscut, oficial, și holocaustul împotriva românilor, cu nimic mai prejos decât holocaustul împotriva evreilor”¹⁰.

Personalitatea liderului Partidului România Mare este interesant de analizat. Se acceptă faptul că Corneliu Vadim Tudor este un intelectual populist care nu pierde nici o oportunitate de a profita de demagogie, care în cazul lui este considerată de mulți ca având valori intelectuale. Carisma îl face să fie perceput de o mare parte a populației ca fiind conducătorul care va eradica actuala degradingoladă și mulți îl văd ca pe cel care poate restaura „mândria națională pierdută”. Discursului populist al liderului extremist nu respectă linia logicii din moment ce *neagă existența antisemitismului în România, dar îi stabilește cauza: evreii, cetățeni români sau israelieni*. Una dintre declarațiile șocante ale lui C. V. Tudor este și aceasta de pe 27 noiembrie 1999, la lucrările Consiliului Național al partidului: „Dacă ungurii vor proclama, prin absurd,

autonomia Transilvaniei, voi, românii mei, ce reacție veți avea? Eu știu ce voi face: voi pune mâna pe mitralieră, fiindcă m-am săturat de atâta bătaie de joc și, în definitiv, prefer să trăiesc și să mor ca un leu, nu ca un șobo'lan"¹¹. Imediat după aceasta, C.V. Tudor a ținut să precizeze că membrii PRM *nu sunt extremiști, nu sunt șovini, nu sunt împotriva ungurilor, evreilor și ȝiganilor, a nici unei minorități: „Nu avem nimic contra Occidentului, dar vrem să fim respectați, ca români*". O întrebare justificată și poate chiar de bun-simț este: de ce Partidul România Mare este tolerat? Răspunsul se află, pe de o parte, în popularitatea de care se bucură – explicată prin succesul discursului naționalist în rândul populației aflate într-un ridicat grad de sărăcie și care văd în C.V. Tudor un „salvator” sau promisiunea unei vieți mai bune – și, de pe altă parte, în avantajele avute de conducătorii clasei politice ce exploatează existența Partidului România Mare în vederea construirii unei imagini de clasă moderată, ce trebuie preferată de către alegători întrucât Partidul România Mare este o amenințare la adresa democrației fragile.

La sfârșitul lunii martie 2002, Ordonanța de Urgență nr.31, privind interzicerea organizațiilor și simbolurilor cu caracter fascist, rasist sau xenofob și a promovării cultului persoanelor vinovate de săvârșirea unor infracțiuni contra păcii și omenirii, publicată pe 28 martie în Monitorul oficial, devenea operațională. Despre necesitatea, actualitatea și efectele unui asemenea act normativ s-a vorbit mult la vremea aceea. Despre oportunitatea Ordonanței de urgență s-au pronunțat parlamentari, analiști politici, lideri de opinie ai societății civile, reprezentanți ai asociațiilor de apărare a drepturilor omului.

Totodată autorităților de la București le devenise evident că admiterea României în NATO în noiembrie 2002 nu se va face atât timp cât va continua cultul marelui Antonescu. Așadar, dincolo de neîmplinirile textului și, din păcate, există destule formulări care lasă loc interpretărilor arbitrare, Ordonanța de Urgență are o semnificație politică deosebită.

Trebuie amintit că până la această Ordonanță de Urgență nici un lider politic sau al societății civile, nici un partid politic, nici o instituție a statului nu a manifestat, în chip transparent, vreo preocupare constantă pentru a combate extremismul de dreapta din societatea românească. Afirmatia se susține pe lipsa de reacție a societății în fața avalanșei cultului marelui Antonescu, pe pasivitatea unor instituții ale statului în care au avut loc manifestări sau din care s-au transmis mesaje proantonesciene sau chiar mesaje cu conotații antisemite.

Ordonanța 31 interzice ridicarea sau menținerea în locurile publice, cu excepția muzeelor sau a activității științifice, a unor statui,

plăci comemorative referitoare la persoanele vinovate de săvârșirea unor crime contra păcii și omenirii, acordarea numelor acestor persoane străzilor și altor locuri aparținând domeniului public, precum și interzicerea negării în public a Holocaustului, aceasta atrăgând după sine pedepse între 6 luni și 5 ani de închisoare¹². Se știe că ordonanțele de urgență intră în vigoare cu efect imediat la emiterea lor, dar pentru a deveni legi trebuie să fie aprobate de Parlament. În vreme ce Comisia senatorială pentru Drepturile Omului a aprobat ordonanța fără nici un fel de amendamente, reprezentanții PNL s-au alăturat PRM cerând introducerea de amendamente substanțiale pe motiv că noțiunea de Holocaust este neclară și că ordonanța lezează dreptul la liberă exprimare¹³.

Definiția dată Holocaustului a fost propusă de Gheorghe Buzatu și acceptată în unanimitate; ea este următoarea: „*Holocaustul reprezintă exterminarea sistematică, în masă, a populației evreiești din Europa, organizată de autoritățile naziste în timpul celui de-al doilea război mondial*”¹⁴. Conform ei în România nu a avut loc un Holocaust pentru că exterminarea evreilor nu a fost organizată de autoritățile naziste. Se elimină dintre victimele Holocaustului toate victimele neevreiești – romii, opozanții regimului, handicapații – care ar trebui să fie și ele incluse.

Efectele pozitive cele mai rapide ale Ordonanței au fost dărâmarea busturilor mareșalului aflate în perimetrul instituțiilor publice. Cu toate acestea, la scurt timp după emiterea Ordonanței, în incinta guvernului se organizează galeria cu tablourile tuturor prim-miniștrilor, iar tabloul lui Antonescu se află pe perete. În curtea penitenciarului Jilava, unde a fost executat mareșalul, continuă să existe un monument, ridicat după 1990, dedicat memoriei lui.

Cazul Grigore Oprea merită analizat fiind primul caz de condamnare pentru deținerea materialelor fasciste de la intrarea în vigoare a Ordonanței 31/2002. În urma unui proces ce a decurs rapid, judecătorii au decis ca Grigore Oprea să fie condamnat la 2 ani pentru propagandă naționalist-șovină în baza art. 317 Cod penal. Totodată, acuzatul a primit o condamnare de 2 ani și șase luni pentru deținere și difuzare de simboluri fasciste, infracțiune prevăzută de art. 4 din OUG 31/2002 și un termen de încercare de șase ani.

Aplicând prevederile Legii 543/2002 modificată prin OUG 18/2003, completul de judecată l-a grațiat pe inculpatul Grigore Oprea.

Oprea a susținut că afișele pentru Forumul Creștin „Noua Dreaptă” – unul dintre principalele capete de acuzare – nu anunțau altceva decât apariția numărului 4 din revista „Noua Dreaptă”. Iar aceasta se publică fără probleme. Oprea declara: „*Eu nu mă consider fascist, ex-*

tremist sau legionar. Toate însemnările mele, ridicate de polițiști, reprezintă doar o recuperare a unor adevăruri istorice, o muncă de cercetare istorică. Volumele mele au fost publicate legal și vândute în librării. N-au fost niciodată interzise de lege”.

Opinia lui Oprea, dacă este sau nu fascist, extremist ori legionar, nu descrie și adevărul; la fel, calitatea operației de recuperare istorică. Dar faptul că volumele sale sunt vândute în librării nu mai poate fi tratat cu indiferență. Nu poți fi condamnat pentru ceva care se difuzează legal. Dar, mai ales, pentru tema justiției este esențială atmosfera în care se produce o astfel de condamnare. Cum este posibil ca Oprea sau alții să fie aruncați la închisoare, iar promotorii sistematici ai ultranaționalismului românesc, „vulturii” propagandei naționalist-extremiste, să ocupe scaunele Parlamentului?

Un alt caz este de amintit în Sibiu unde Flaviu Borlea (37 de ani) și Adrian Molnar (23 de ani) au acționat, conform rechizitoriului întocmit de procurorii sibieni, în Sibiu, Deva și Alba Iulia, unde au făcut publicitate organizației extremiste Noua Dreaptă, cei doi riscând pedepse cu închisoarea de la 6 luni până la 5 ani.

Un fenomen care agravează și prelungește pericolul extremist în România este manifestarea, tot mai sistematică, a unui discurs antiminoritar, antimulticulturalist, antimodern în cadrul presei naționale scrise.

Cea mai consistentă, cea mai eficace și mai amenințătoare formă a extremismului în România a fost și rămâne *ultranaționalismul*. Organizația care a deschis această formă de extremism este Vatra Românească, înființată la Târgu Mureș la 1 februarie 1990¹⁵.

Stabilirea numărului grupărilor și manifestărilor extremismului de dreapta se dovedește a fi dificilă, pentru că anumite organizații se concentrează pe o anumită temă, altele se adresează unor teme complementare. Nu toate grupările care invocă temele extremei drepte au drept scop eliminarea regulilor democrației, odată preluată puterea (aspect central al extremismului).

Noua Dreaptă este cea mai vizibilă organizație, la începutul anilor 2000, care se mobilizează în numele dreptei și își asumă și simpatia legionară, prezentă cu afișe pe străzile Bucureștiului și ale altor mari orașe, în special, prin universități. Ea este semnată de a unor declarații specifice, alături de alte organizații¹⁶ editează revista „Noua Dreaptă” și are un site propriu pe Internet¹⁷. Tradiția legionară este promovată activ de exilați, foști legionari care au fugit din România. Mișcarea Legionară din România¹⁸ are o pagină de Internet, și publică materiale ale legionarilor din lume¹⁹; iar „Garda de Fier-Gazeta de Exil” apare ca publicație

pe Internet. Liga Apărării Naționale²⁰, care publică revista „New Right” (New York), este condusă de un legionar activ, Constantin Burlacu, care a încercat să facă o alianță cu PRM²¹.

Este interesant de observat faptul că există afinități între toate aceste grupuri radicale de dreapta, care în același timp *„se combat și încearcă să se prezinte opiniei publice ca singurele reprezentante autentice ale moștenirii naționaliste tradiționale (legionare)”*²².

Între revistele tipic legionare apărute în România imediat după 1989 intră „Gazeta de Vest”²³, „Gazeta Gospodarilor”, „Lumea Satelor”²⁴, „Puncte Cardinale”²⁵, Revista „Permanențe” reprezintă tendința simistă²⁶ se numără Fundația Sarmisegetuza din Cluj-Napoca (membră a Clubului Naționalist Creștin) a propus sanctificarea lui Corneliu Zelea Codreanu²⁷. Fundația Buna-Vestire are „Buletinul informativ-Buna Vestire”. Publicația „Generația Dreptei” este relevantă, întrucât arată ce ușor se face transferul de la atitudinile de extremă dreaptă la viața politică normală. „Generația Dreptei” este editată de persoane apropiate de Uniunea Forțelor de Dreapta, care a făcut parte din coaliția aflată la putere între 1996-2000. Programul UFD susținea de altfel: *„Nu este normal ca o minoritate națională să devină o reală problemă socială în România și nimeni să nu aibă curajul să abordeze această realitate de frica imaginii externe. [...] Este anormal ca pedeapsa cu moartea să fie abrogată în România doar fiindcă așa ne-au solicitat organismele internaționale”*²⁸. Exemplele anterioare arată un model tipic: înființarea unor asociații ori fundații al căror scop este editarea unor periodice – unele, doar pe Internet. Periodicul „Sfarmă Piatră” este editat la București de către Fundația Profesor George Manu²⁹; revista „Scutul” are ca editor Fundația Culturală Sarmizegetusa, Cluj; „Curierul informativ al partidului «Pentru Patrie»” este publicat de partidul cu același nume ș.a.m.d.

În concluzie, retorica antisemită și-a reintrat în drepturi după perioada comunistă, de reprimare publică a ieșirilor antisemite dar de folosire a antisemitismului la nivelul ideologiei și al politicii. A apărut în câțiva ani o bogată literatură antisemită în presa extremistă de toate nuanțele, cu precizarea ca nici unul dintre profesioniștii discursului antisemit nu acceptă să fie considerat antisemit. Este vorba despre *un antisemitism fără evrei și fără antisemiți*. Nici cele mai cunoscute personaje ale retoricii antisemite (de la C.V. Tudor și Radu Theodoru până la Ion Coja) nu se declară și nu acceptă să fie considerați antisemiți. Se poate constata deplasarea discursului antisemit de la argumentele și sloganurile care vizează prezența concretă a evreilor („amestecul”, „acapararea”, etc.) spre argumente și stereotipuri care au în vedere o

primejdie abstractă, mai curând irațională. Dimensiunea redusă a comunității evreiești din România, ca și în alte țări din estul Europei, după război, datorită Holocaustului și apoi a emigrărilor masive, explică în bună măsură și schimbările survenite în discursul antisemit.

Concluziile raportului referitor la antisemitism din 2002 se încheie cu o constatare precisă: în România există antisemitism și se adoptă de multe ori o atitudine oscilantă a autorităților în privința acestor chestiuni. Adică, efortul de a fixa o poziție oficială pendulează între grija de a satisface exigențele partenerilor și comentatorilor vest-europeni și concesiile făcute grupărilor politice naționaliste refractare oricărei evaluări critice a trecutului. În ce măsură situația se va schimba depinde de atitudinea și modul în care vor decide autoritățile să acționeze cu mai multă fermitate pentru stoparea manifestărilor antisemite (situația este mai gravă când atacurile antisemite vin din partea oficialităților). Fenomenul este răspândit și în celelalte societăți post-comuniste, justificând observația lui Adam Michnik: „*Un intelectual cinstit – scrie el – trebuie să aibă în vedere că va avea de confruntat atacuri la fel de brutale și agresive ca și acelea ale antisemiților împotriva evreilor. Intelectualul cinstit va avea și el de jucat rolul țapului ispășitor, al «evreului de sacrificiu». Dar [încheie Michnik] totdeauna e mai bine să fii evreu decât să fii antisemit.*”³⁰

În România există un real interes pentru evrei și iudaism și retorica antisemită, deși uneori virulentă, nu exprimă o stare de ostilitate generalizată. Există antisemitismul, ca ideologie a unor grupuri extremiste în România dar există o tot mai evidentă opoziție la aceste fenomene și o preocupare mai sistematică de a studia și izola fenomenul.

Note:

1. *Raportul anti-semitismului din România 2002.*
2. Michael Shafir, *Între negare și trivializare prin comparație. Negarea Holocaustului din țările postcomuniste din Europa Centrală și de Est*, Ed. Polirom, 2002, Iași, p. 89.
3. *Mișcarea*, nr. 7, 1-15 aprilie 1995.
4. Ion Coja, „Holocaust în România? Scrisoare Deschisă către Eminența Sa Alexandru Safran”, în: *România Mare*, nr. 555, Anul XII, vineri, 2 martie 2001.
5. Volumul lui Olivian Verenca, *Administrația civilă română în Transnistria. 1941-1944* (ed. a II-a îngrijită de Șerban Alexianu), București, 2000, calificat drept o dovadă pentru „umanismul militant al românilor” (p.11), vine în întâmpinarea unor aserțiuni similare vehiculate de revizionisții români.
6. Cf. Ion Coja, „Declarația participanților la simpozionul internațional Holocaust în România”, în *Permanențe*, an IV, nr. 6/2001.
7. A nu se confunda cu Grupul „Noua Dreaptă” (prezidat de Bogdan George Rădulescu) care scoate revista *Măiastra* (Semnăturile unor colaboratori ai revistei *Măiastra* se regăsesc și în publicația *Generația Drepte*, editată de oameni apropiați Uniunii Forțelor de Dreapta – UFD). Organizația Noua Dreaptă este condusă de Tudor Ionescu (și editează revista

Noua Dreaptă în care publică și Ion Coja). Organizația Noua Dreaptă a demonstrat împotriva liberalizării art. 200 C.p. Ionescu a declarat ca organizația pe care o conduce militează împotriva sectelor religioase și a legalizării homosexualității, solicitând, de asemenea, rezolvarea problemei romeilor, prin integrarea socială a acestora sau părăsirea teritoriului țării, în cazul în care nu se pot adapta.” „În opinia noastră, pentru un popor creștin, homosexualitatea este o noțiune străină și improprie. Astfel de comportamente deviate au existat dintotdeauna, dar soluția nu este acceptarea, ci combaterea acestora”, a mai declarat Ionescu agenției Mediafax (14.02. 2001). Organizația cunoscută și sub numele „Forumul Creștin Noua Dreaptă” a fost înființată la sfârșitul anului 1999 și are filiale în mai multe orașe ale țării, numărând aproape 300 de membri, în majoritate tineri intelectuali, precum rezultă și din informațiile publicate pe pagina de internet a grupului.

8. Vezi „Ion Coja se războiește cu Muzeul Holocaustului”, în: *România Liberă*, 04.09. 1998.

9. Michael Shafir, *Între negare și trivializare prin comparație. Negarea Holocaustului din țările postcomuniste din Europa Centrală și de Est*, Ed. Polirom, 2002, Iași .p. 107.

10. *România Mare*, 22 iunie 2001.

11. *Curentul*, 29.12.1999.

12. Mediafax, 18 martie 2002.

13. *Cotidianul*, 15 aprilie 2002.

14. Mediafax, 5 iunie 2002.

15. Prima anunțare publică a Vetrei Românești a avut loc la 25 ianuarie 1990, la Reghin.

16. Este condusă de Tudor Ionescu. A fost înființată în anul 1999, are circa 300 de membri și filiale în mai multe orașe.

17. www.nouadreapta.ro

18. <http://www.miscarea-legionara.org>

19. Precum comunicatele lui Mircea Dimitriu, urmașul lui Horia Sima, comandant legionar, secretar general al Mișcării Legionare-Exterior (trăiește la Stuttgart/Germania).

20. Denumire preluată de la Liga Apărării Național Creștine, fondată în 1923 de A.C. Cuza, ce promova un puternic discurs naționalist-șovin, iar prin cooptarea lui Corneliu Zelea Codreanu căpătase și un caracter violent în confruntările cu adversarii politici.

21. William Totok, „Sacrificarea lui Antonescu pe altarul diplomației”, II, în *Observatorul cultural*, nr. 75, 2001, p.17.

22. *Ibidem*, III, nr. 76, 2001, p. 16.

23. Intitulată *Magazin de istorie, atitudini și credință*, cu apariție săptămânală (Timișoara) începând cu anul 1990 sub conducerea lui Ovidiu Gules. Din septembrie 1991 (serie nouă) apariție lunară.

24. „*Publicație pentru cei ce muncesc, dar și gândesc*”, anul I, 1994, nr. 1; redactor-șef: G. Constantinescu.

25. Periodic independent de orientare național-creștină; redactor-șef: G. Constantinescu, anul I, 1990.

26. De la numele lui Horia Sima, conducător al Mișcării Legionare după dispariția fizică a lui Zelea Codreanu, asociat la guvernarea Ion Antonescu până la rebeliunea din ianuarie 1941, când va emigra în Germania nazistă, iar după război în Spania. A murit în 1993 la Augsburg.

27. Cea mai importantă personalitate a mișcării legionare, asasinat în anul 1938.

28. Gabriel Andreescu, *Polemici neortodoxe*, București, Fundația Noesis, 2001.

29. www.sfarma-piatra.com

30. Adam Michnik, Expunere la conferința “Intellectuals and Social Change in Central and Eastern Europe”, Rutgers University, April 1992, în *Partisan Review* 4 (1992), p. 627.

Marius Ivașcu

Interculturalitate în mediul de afaceri

Mediul de afaceri din România a parcurs un drum lung, de la legislația haotică și în continuă schimbare la relativa stabilitate de astăzi. Oamenii de afaceri și organizațiile care le reprezintă interesele recunosc acest fapt, dar uită că, în România anului 2004, soarta firmelor depinde încă într-o mare măsură de bunăvoința funcționarilor statului, stat care practică o politică intervenționistă în mediul de afaceri. Acest gen de interferență între politic și economic este astăzi una dintre cele mai importante probleme ale investitorilor autohtoni și străini. Interculturalitatea în mediul de afaceri poate fi văzută ca o interacțiune între etniile din România, între diferitele forțe politice și economice care se regăsesc în mediul românesc actual.

Pentru a reliefa cât mai bine interferențele din mediul de afaceri, în continuare voi prezenta, fără a avea pretenția unei expuneri exhaustive, câteva aspecte ale unor afaceri specifice etniilor din România. Analizând harta milionarilor în dolari americani, vom vedea că românii au o situație privilegiată, fiind primii din punct de vedere al averilor strânse legal sau ilegal, în toate regiunile țării. Cetățenii români de etnie maghiară au supremația în cele mai importante județe a căror populație majoritară e constituită din maghiari ca Mureș, Covasna și Harghita. De remarcat este faptul că în acest top nu se regăsesc cetățenii români de etnie romă. Acest fapt arată că romii au o altă viziune a mediului de afaceri. Ei au averile în aur, de obicei, iar acestea sunt de cele mai multe ori de neevaluat, sau practică anumite afaceri la limita legii, unde de asemenea nu pot fi evaluate câștigurile. Desigur, știm că există regii, cântăreții de manele ale căror averi i-ar putea plasa printre acești milionari, dar se lasă așteptate rezultatele finale ale evaluării averilor lor.

Romii formează o populație destul de eterogenă, care este privită din exterior, de cele mai multe ori, ca o categorie unică. Identitatea romă

este un rezultat al interacțiunii cu populațiile majoritare și cu alte comunități prezente în localitatea de rezidență și nu numai. Pentru a ne face o imagine cât mai corectă despre romi, voi prezenta câteva activități pe care aceștia le întreprind, fără a avea pretenția ca ele definesc această comunitate.

Câteva exemple de afaceri ale romilor constau în: construcții, comerț cu produse din mătase și alte stofe, comerț cu produse petroliere, comercializarea produselor din alamă și alte aliaje, prelucrarea aurului și a argintului; de asemenea, romii sunt prezenți în aproape toate piețele unde se comercializează legume și zarzavaturi; ei sunt cei mai buni cântăreți de manele făcând din acest gen de muzică o adevărată industrie muzicală. Nu am informații foarte precise despre afacerile romilor, dar știu că sunt implicați în toate activitățile cu scop lucrativ. Întâlnim romi și în politică, contribuind astfel la o anumită siguranță a afacerilor pe care le desfășoară. Majoritatea romilor lucrează pe cont propriu sau la firme cu capital majoritar de stat astfel încă nu se poate vorbi de o pătură socială bogată în rândul romilor. De cele mai multe ori, romii nu au un loc de reședință stabil.

Despre afacerile maghiarilor ar fi multe de spus, dar mă voi rezuma la câteva aspecte mai importante. În general, oamenii de afaceri maghiari își concentrează capitalurile în cele trei județe cu populație predominant maghiară. Aceștia își desfășoară activitatea în diverse domenii ca: industria de prelucrare a lemnului și producția de mobilă, agricultură, chimie, transporturi, radiocomunicații, edituri, distribuția și comercializarea produselor de larg consum, etc. Printre cele mai cunoscute firme care au rezonanță în toată țara ar fi: Fabrica de Mobilă Famos, Fabrica de Lactate și Brânzeturi Trinserv, lanțul de magazine Cosmo și Domo, EuroGSM, Impar, Cesarom etc. Desprindem din această înșiruire de firme de succes că maghiarii sunt foarte bine pregătiți pentru a avea succes în tot ceea ce fac. Este foarte interesant că aceștia nu s-au rezumat la dezvoltarea afacerilor în sânul comunității, ci au reușit să le dezvolte la nivel național și chiar internațional.

Despre români nu sunt foarte multe de spus, ei activând în toate tipurile de afaceri ce se pot face, legale și ilegale. Ei au mai mult succes în mediul de afaceri fiind majoritari și având un rol privilegiat în societate. Românii sunt în majoritate agricultori, comercianți, intelectuali și funcționari de stat, ocupând aproape în totalitate locurile de muncă din domeniul administrației locale și naționale. Având o situație privilegiată, aceștia ocupă și funcții de conducere în județele cu populație majoritară maghiară. Acest fapt arată oarecum o politică naționalistă a statului român care dorește să dețină controlul în toate regiunile țării având la dispoziție oameni de etnie română. Afacerile românilor se

adresează în primul rând populației României și apoi mediului exterior dar, din păcate, România importă mult mai mult decât exportă, acesta fiind un rezultat al proastei gestionări a întreprinderilor pe care statul român le-a privatizat insuficient și ineficient.

Interculturalitatea în mediul de afaceri este percepută de majoritatea populației române ca factor favorizator al modernizării, astfel interacțiunea între maghiari, romi și români la locul de muncă nu conduce la conflicte, ci la o mai bună cooperare și o eficientizare a procesului de producție. Aderența la interculturalitate a însemnat și înseamnă și astăzi așezarea la modernitate și modernizarea în continuare a modului de viață, a structurilor sociale.

Această interacțiune se manifestă cel mai bine în spațiul transilvănean, „spațiul cel mai european” al țării, care ar putea juca un rol de seamă în integrarea noastră europeană. Nu trebuie să idealizăm aceste relații interetnice, ci există – cu regret trebuie să spun – și varii orientări naționaliste, în trecut ca și în prezent, în viața acestei regiuni. Din câte știu, nu au existat conflicte mediatizate la locul de muncă între români și alte etnii, dar consider că relațiile între etniile din România sunt într-o continuă transformare, iar toleranța demonstrată între etnii în spațiul transilvănean este un model de urmat de întreaga Europă.

Interculturalitatea din mediul de afaceri și interculturalitatea în general sunt teme de interes general pentru societatea românească, concretizate într-un amestec eterogen de opinii publice și particulare, prejudecăți, afirmații și discursuri politice, răbufniri emoționale, adevăruri cu pretenții de caracter științific. O mai bună analiză a mediului în care trăim și îndeosebi a mediului de afaceri va conduce la o mai bună dezvoltare a societății pe plan economic, dar și pe planul relațiilor interetnice.

Iosif Maiorciac

Funka

În goana activităților cotidiene tindem să ne izolăm de cei din jur și tot mai puțin folosim cuvântul „noi”. „Eu” voi face, „eu” voi decide, „eu” mă bucur, „eu” plâng, „părerea mea”. Nu ne pasă de cei din jur decât atât cât pot să ne asigure confortul financiar și, uneori, cel sentimental. Ne pierdem pe zi ce trece sentimentul de apartenență la un grup sau chiar familie, ne pierdem, deliberat, obiceiurile și tradițiile, pentru că acestea presupun comunicare, atenție față de cei din jur, timp. Timp pe care nu-l avem și, chiar dacă l-am avea, nu dorim să ne complicăm viața. Suntem, prin urmare, tot mai mult, niște dezrădăcinați fără prieteni, fără credințe și fără zei.

Cu astfel de reflecții amare m-am pornit într-o bună zi la niște prieteni șvabi, care insistau de prea multă vreme să-i vizitez, ca să-i mai pot refuza¹.

Așa i-am cunoscut pe cei de la Gemeinsam, un grup de tineri veseli care, simțeam eu, aveau ceva deosebit, un sentiment de siguranță pe care abia mai târziu l-am descifrat: ei erau *împreună*, aveau un *fel comun*, rădăcini identice, conștiința unei identități pe care eu n-o aveam. M-am apropiat instinctiv de ei și, în încercarea de a-i înțelege, am început să-i cunosc și să-i îndrăgesc. Câtă vitalitate, cât entuziasm, câtă forță de muncă, câtă unire și înțelegere între ei! Sunt tineri între 10 și 28 de ani, din toate așezările județului unde vântul istoriei a adus neamuri germanice. Sunt conștienți și mândri de apartenența lor. Într-o seară, odată aruncată sămânța de vorbă, încep să povestească: despre cei din Foeni, despre fanfara lor, despre cele 10 coruri răspândite în județul nostru, în Bihor, Maramureș și Harghita, despre cele 15 formații de dansuri, concertele, festivitățile organizate și cele de organizat, despre munca de cercetare etnografică și despre tradițiile care trebuie neapărat păstrate. Vorbesc cu jumătăți de cuvinte, se înțeleg din priviri.

Deodată, din tumultul vocilor, disting un cuvânt cu rezonanță ciudată pentru mine: Funka. Imediat după el, intră în discuție Ardudul. Realizez că cele două lucruri se leagă și lansez (cu pertinență, desigur, realizând totuși statutul meu de intrus,) singura întrebare din seara aceea: ce este acest Funka și ce legătură are cu Ardudul, localitate pe care aveam impresia că o cunosc prin prisma activităților cu romii organizate de către Liga Pro Europa.

Aaa, acesta este un lucru cu care realmente ne putem mândri, sună răspunsul. Funka este un obicei strămoșesc, adus de primii șvabi așezați în zonă în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, obicei demult uitat, pe care tinerii filialei din Ardud a Organizației Gemeinsam l-au descoperit și reînviat și în comuna lor. Implicarea lor este clară, informațiile curg concomitent din mai multe părți, fiecare a contribuit cu ceva. Întrezăresc implicațiile pe care le-a avut acest eveniment în viața satului, în conștiința localnicilor, în poziția conducătorilor comunității față de amploarea evenimentului. Știu, din experiență, ce mult înseamnă un primar, un preot sau un dascăl în deciziile luate pentru binele (sau răul) unei comunități. Știu ce dificilă e organizarea unei astfel de sărbători, câtă birocrație, câtă alergătură, câte uși trântite, câte frecuşuri ... Deci, pot aprecia efortul la adevărata lui valoare, nota 10 pentru ei! Între timp, povestirea curge mai departe ... Țineți minte bătrânelul din Rătești care ne-a povestit prima dată de Funka? Dar de cum am început totul acum doi ani?

Obiceiul atrage prin spectaculozitate și numărul mare de participanți, practic, tot satul. Descrierea ritualului mă duce cu gândul departe în spațiu și timp, la credințele și riturile păgâne ale aprigelor triburi germanice, la credința ancestrală în puterea de renaștere și purificare a focului. Recunosc, vag, și niște incantații cu tentă șamanică, dar fără a avea certitudinea originii lor: „*Așa precum văpaia acestor cercuri luminează tenebrele din jur, așa să învingă și să strălucească lumina soarelui*”.

Ținându-se la sfârșitul lunii februarie, la sfârșitul iernii, cercurile de lemn aprinse și învârtite cu mișcări largi vin să sperie negurile iernii, demonii ce au dominat lungile luni întunecoase, aducând din nou strălucirea purificatoare a soarelui.

Sigur, așa ca și la alte popoare, biserica a venit și a sacralizat vechile rituri laice, dându-le și o conotație religioasă. Astfel, după ce săptămâni întregi tinerii din sat pregătesc febril roțile de lemn, de dimensiuni atent respectate (diametrul de 20-30 cm, prevăzute cu un orificiu de 2 cm în care se fixează un suport de lemn de 2 m – asta pentru elan), în după-masa primei duminici a Postului de Paști, feciorii satului colindă toate ulițele într-un car împodobit cu panglici colorate, cântând un cântec strămoșesc prin care dau de veste începerea sărbătorii. Ajunghând

în centru, la crucea satului, se opresc, apoi o înconjoară de trei ori. La ora 7 seara toți sătenii adunați acolo se roagă, apoi cea mai bătrână fată din sat aprinde o grămadă de paie pe care așează o cruce împletită. Din focul acesta băieții își aprind pe rând cercurile de lemn. Cel mai voinic dintre ei strigă din răputeri: „A cui e această roată?”. Răspunsurile au o ordine prestabilită: Isus, Maria, Iosif, urmând, în ordine, preotul, dascălii. Apoi, tinerii neînsurați, cu mândrele pitite pe după rude, lansează din nou întrebarea, răspunsul fiind numele fetei iubite. Băieții își iau elan, pornesc roțile de foc, rostogolindu-se care mai de care. A cui roată va ajunge cel mai departe, acea pereche se va căsători cel mai repede. Sărbătoarea devine apoi a tuturor, nu lipsește voia bună, mâncărurile tradiționale și mai ales gogoșii șvăbești.

Vocile se estompează, mă cuprinde mirajul povestirii. Văd parcă aievea fețele vesele ale sătenilor, simt dogoarea focului, aud chicotitul fetelor și văd privirile muștrătoare ale bătrânilor. Dar mai văd și zâmbetul jucăuș în privirile îmbătrânite de vreme, mulțumirea că iată, nu le mor obiceiurile și că seamănă destul de bine cu cele pe care le-au ținut ei în tinerețe. Scânteile focurilor din Ardud urcă spre cerul întunecat, concomitent cu cele din sudul Germaniei și cu cele din Austria. Germanii din zonele de baștină ale celor de aici sărbătoresc și ei la fel. Același ritual, aceeași incantație: „*Așa precum văpaia acestor cercuri luminează tenebrele din jur, așa să învingă și să strălucească lumina soarelui*”... E un sentiment înălțător, de caldă solidaritate și de unire cu cei rămași acolo.

La dogoarea unui astfel de foc încep să se topească încet sloiurile ce le-am ridicat în jurul meu, pesimismul și amărăciunea mea cu privire la oameni - și la viitorul lor în general - încep să se estompeze în lumina caldă a prieteniei cu care sunt înconjurat. Poate că n-am știut până acum unde să caut, poate nici eu n-am vrut să cunosc alți oameni, poate nici eu n-am avut timp sau n-am știut să mă bucur împreună (GEMEINSAM) cu alții. Focul – FUNKA – din Ardud mi-a demonstrat că se poate și că revenirea vechilor obiceiuri poate apropia oamenii, dându-le siguranța că nu sunt singuri.

Note:

1. Șvabii sătmăreni au ajuns pe aceste meleaguri în 1712, ca urmare a solicitării contelei Alexander Károlyi (motivată de războaiele curuților). La început trăiau în 40 de așezări pur germane sau mixte: românești, ungurești, germane. Stabilirea pe domeniile nobiliare le-a impus condiții de iobăgie greu de îndurat la care s-au adăugat eforturile de maghiarizare din secolele al XIX-lea și al XX-lea. În secolul al XIII-lea în Maramureș au venit germanii din Zips (sașii sipseri). Printre ei erau nu numai țărani, ci și numeroși meseriași și mineri care și-au adus o contribuție importantă la dezvoltarea acestui areal. Coloniștii germani din Europa centrală și de vest care sosesc în secolul al XVIII-lea ajută la menținerea specificului etnic și întăresc într-o oarecare măsură comunitatea.

Andrei Muraru

Un târg bătrân și o lume dispărută: comunitatea evreiască din Iași. Câteva note.

„Căutați binele orașului în care v-am adus în robie și rugați-vă pentru el Domnului, pentru că fericirea voastră atârnă de fericirea lui.” (Ieremia, Cap. 29, 7)

În spațiu și timp oamenii și locurile se pierd, iar farmecul trecutului dispare necruțător în lumina vremurilor prezente. Străbătând astăzi străzile Iașului, puține sunt lucrurile care mai amintesc că pe aceste meleaguri a trăit și dăinuit o importantă comunitate de evrei, poate cea mai mare comunitate din spațiul românesc. În Târgul Cucului, Iașul de odinioară mai păstrează, printre edificii noi și pitorescul oamenilor, o sinagogă zidită de neamul lui Israel. În curte, Sinagoga Veche sau Mare, calmă și plânsă, aduce un pios omagiu celor care au murit în vara anului 1941; un monument funerar, alb și singuratic, ridică o tristă inscripție: „În memoria victimelor pogromului fascist din 28-29 iunie 1941”.

Am redat aici, succint și fără amănunte necesare, două imagini semnificative din viața evreilor ieșeni: sinagoga – poate momentul când viața târgului Iașilor capătă frumusețea divină a credinței mozaice, și momentul iunie 1941, când mii de evrei ieșeni cad pradă pornirilor antisemite și nebuliei unui secol de disperare și furtună. Așadar, viața frumoasă, plină de har, a „poporului cărții” începe și se destramă traumatic în capitala bătrânei Moldove, prin apelul la „lumea celor fără de păcate”...

În studiul de față ne propunem să identificăm principalele momente din viața evreilor ieșeni, încercând să conturăm organizarea comunității, rolul instituțiilor de învățământ, al celor filantropice, modul în care funcționa asistența socială și medicală și cele mai importante instituții de cult. De asemenea, vom căuta să arătăm cum se înfățișa viața culturală a iudaicilor în Iași. Referirile noastre vor atinge și momentul 1941, abordând chestiunea dispariției lor din Iași și încercînd, ce e drept, timid, să înțelegem de ce o comunitate atât de importantă a dispărut într-o jumătate de secol.¹

Interesul pentru istoria evreilor în contextul societății românești nu este recent, dar subordonarea istoriografiei față de ideologia oficială din anii totalitarismului a trecut acest subiect în „galeria” celor devenite tabu, ori, mai degrabă, indezirabile. Cert este că preocuparea pentru istoria comunităților iudaice de la noi a avut reprezentanți de seamă atât în rîndul istoricilor românilor (Dimitrie Cantemir, M. Kogălniceanu, B. P. Hașdeu, N. Iorga, A. D. Xenopol ș.a.), cât și a etnicilor evrei care au văzut în cercetarea istorică o chestiune de autodefinire/autocunoaștere a propriei identități². Trezirea interesului pentru comunitatea evreilor ieșeni nu a avut ecoul scontat, în secolul XX doar câțiva cercetători inițiind investigații serioase, unele arborînd însă un aer romantic³, fără caracteristicile necesare unei adevărate lucrări științifice.

Începutul evreilor din târgul Iașilor este învăluit în legendă⁴, iar astăzi, la mai bine de cinci sute de ani de la așezarea lor în aceste ținuturi, fără o imagine documentară pertinentă, e destul de dificil de spus anul care marchează venirea lor aici. Se pare că primele grupuri de evrei s-au așezat pe la sfârșitul secolului al XV-lea și mijlocul secolului al XVI-lea.⁵ Evreii care se așează în Moldova și care se stabilesc pe acest teritoriu în comunități importante din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, au venit din Polonia, avînd preocupări, în special, în activitățile comerciale. La fel ca și în alte colțuri ale lumii, evreii au fost nevoiți, dată fiind natura religiei și a meseriilor lor, să pună bazele vieții lor culturale și comunitare, construind case de rugăciune, cimitire sau diferite instituții de binefacere. De asemenea, organizarea breslelor ține și ea cont de natura activității negustorești, privind apărarea intereselor economice și a unor tradiții îndelung păstrate.

Organizarea comunității din Iași nu a fost aceeași de-a lungul timpului, natura și atribuțiile unui organ administrativ evoluînd în același timp cu regimul politic și interesele „orînduirii”. Instituția Haham Bașiei⁶ apare în timpul regimului fanariot, iar persoana investită în această funcție administrativă (haham bașa din Iași devenind marele rabin din Moldova)

avea rolul de a media raporturile cu autoritățile statului. Deseori, alegerea reprezentantului Haham Bașiei era o întreprindere dificilă, în care se aruncau orgolii și se cheltuiau mari sume de bani, nu puține fiind cazurile când numirea degenera într-un adevărat scandal.⁷ Începând din 1780, Haham Bașia a decăzut mult (ca prestigiu și autoritate), pentru ca în 1834⁸ să fie desființată din ordinul domnitorului Mihail Sturdza, ultimul rabin în această funcție fiind Șaim Naftulovici (Ieșaiahu) (1820-1834).

Activitatea de bază a evreilor din Iași a reprezentat-o comerțul, numeroase produse ajungând în acest târg datorită lor: rachiuri, vinuri alese, tutun, bumbac, fier, orez, frânghii, aramă, sare, etc.⁹ Multe produse erau comercializate de negustorii ambulanți, cei mai mulți, săraci și oropsiți,¹⁰ dar mereu posesori ai unei filosofii proprii de viață. Totodată, dezvoltarea activităților evreilor ieșeni marchează și inițierea în meserii puțir cunoscute în această zonă. Astfel, importanți brutari și covrigari sunt bine văzuți de comunitate, poziția lor fiind întreținută de anumite prevederi rituale pe care le păstrează cu sfințenie; în 1831, la Iași, existau 59 de căciulari evrei, iar cu un secol în urmă este atestată existența unor renumiți ceasornicari, aceștia lucrând pentru boierii români.¹¹ Breslele evreiești animau Iașul și îi dădeau un aer de târg viu, preocupat de viața sa comercială și de zorile modernității; numeroase bresle aveau propriile sinagogi, cultul și viața spirituală reprezentând elementele identității iudaice.

Secole întregi, populația evreiască a Moldovei a cunoscut, din punct de vedere demografic, perioade ascendente sau descendente în funcție de situația lor juridică din statele vecine. Totodată, valul modernizator de la începutul secolului XIX are repercusiuni și asupra Iașiului, la recensământul din 1859 orașul numărând 31.000 de locuitori evrei, ceea ce înseamnă foarte mult dacă raportăm această cifră la statisticile din alte zone ale Principatelor. În același timp, se resimte o puternică confruntare între tendința modernizatoare și cea tradiționalistă în cadrul comunității. Un eveniment care a marcat istoria zbuciumată a acestei comunități s-a petrecut în perioada regulamentară, în vremea lui Mihail Gr. Sturdza, care solicită schimbarea portului evreiesc („*tinerimea evreiască să fie și aici cu îmbrăcămintea europeană*”) și primirea copiilor în școlile statului.¹² Însă, autoritățile au înțeles că schimbarea impusă a portului tradițional nu este un element menit să producă o integrare în societatea românească și au renunțat.

Comunitatea, numeroasă în secolul al XIX-lea, avea nevoie de o organizare pe măsură, înțelegând aici și o importantă latură financiară. Astfel, comunitatea evreiască beneficia de impozite directe și indirecte,¹³ dar în anul 1863 gabela¹⁴ a fost desființată, „*ideea de comunitate n-a*

intrat încă și în sângele tuturor enoriașilor săi".¹⁵ Desigur, nu există o hotărâre care să legitimeze administrarea comunității, însă aceasta a funcționat după primul război mondial pe baza legii cultelor (1927), modificată în 1929. Primul președinte ales al comunității a fost Ilie Mendelsohn, fotografia¹⁶ sa, nu foarte generoasă în detalii, înfățișându-l ca un personaj de vază, un adevărat gentilom de secol XX, cu o mustață în stil german și privirea meditativă, încrezătoare.

Prefacerile economice și demografice din secolele XVIII-XIX au adus pentru evreii din Iași, dincolo de realizările la nivel coraunitar, un val de manifestări antisemite, de la conflictele obișnuite cu românii, în târg sau pe la vreo trecătoare, la provocările venite din partea unor intelectuali de la Universitatea ieșeană (fondată la 1860), ca Simion Bărnuțiu (1806-1864) sau A.C. Cuza (1857-1947), influent teoretician rasist, fondator al Ligii Apărării Național Creștine. De fapt, putem afirma că antisemitismul doctrinar a avut la Universitatea din Iași o linie ce s-a perpetuat de la o generație la alta: Simion Bărnuțiu – A.C. Cuza – Corneliu Zelea Codreanu, ultimul fiind și cel care a generat, prin mișcarea pe care a condus-o, cele mai mari manifestări îndreptate împotriva populației evreiești din perioada interbelică.

Este de la sine înțeles faptul că, viețuind de secole pe aceste meleaguri, comunitatea evreiască din Iași a realizat o zestre instituțională foarte importantă, ba mai mult, din Iași s-au ridicat personalități proeminente ale vieții spirituale iudaice care au dat naștere unor opere de anvergură. Vechea comunitate de evrei din târgul Moldovei a moștenit, pe lângă valorile culturii, la sfârșit de secol XIX, și o nedorită și dificilă situație socială.¹⁷ Așadar, au luat ființă numeroase societăți filantropice orientate în ajutorarea minorilor și a bătrânilor nevoiași, unde operele de caritate se derulau datorită contribuțiilor săptămânale ale membrilor comunității. Așa s-a fondat „Spitalul Israelit”, în strada Elena Doamna, cunoscut la început sub denumirea de *hekdiș*, instituție care a primit în 1889 o nesperată vizită: Regele Carol I însoțit de A.S.R. Prințul Moștenitor și de o remarcabilă suită civilă și militară.¹⁸ Alte societăți caritabile renumite au fost: „Orfelinatul evreiesc”; „Casa de orfani «Iacob și Fany Neuschotz»” (1868), creată de unul din marii filantropi ai Iașului, fiind și primul evreu care a introdus în România serviciul divin modern și a clădit templul din Iași; „Maternitatea israelită” – patronată de „Prima societate a femeilor israelite din Iași pentru ajutorarea lehzelor” (1878) sau „Societatea «Caritas Humanitas»” fondată la 1901 cu scopul ajutorării membrilor bolnavi și al înmormântării celor decedați cu ceremonia rituală.

Imaginea evreimii ieșene se întregește cu referirile la instituțiile de cult, la secvențele rituale sau la amintirea sinagogilor care găzduiau în tăcere serile splendide de Roș Hașana și Iom Kipur. Deseori, familiile de evrei străbăteau cimitirele din Ciurchi și Păcurari pentru a-și plânge morții și a aduce un omagiu membrilor comunității de odinioară. În strada Ciurchi, cimitirul evreiesc, brăzdat de pietrele funerare printre care se ascundeau cele ale marilor rabini (Hahambașa, Roș Medinii), unde inscripțiile de pe morminte vorbeau despre învățăminte și credință, era un adevărat tezaur de istorie și frumusețe apusă. Înconjurat de un zid gros, lucrat în tehnica medievală, și având peste zece mii de plăci funerare,¹⁹ acesta a fost părăsit pe la 1880, din lipsă de spațiu. Astfel a apărut al doilea loc de înhumare, Cimitirul din Dealul Păcurarilor, cu o poartă mare, rituală, sub formă de arc.²⁰ Astăzi, în Ciurchi, pe locul unde evreii ieșeni își trăiesc somnul de veci, se ridică un parc socialist,²¹ un soi de porțiță de evadare din lagărul posomorât cu blocuri funebre.

Marea Sinagogă din Târgul Cucului, cea mai veche din România,²² mai păstrează ceva din aerul vechii capitale a Moldovei, forma actuală datând din anul 1762. Construită din piatră și cărămidă pe un loc cumpărat în secolul al XVII-lea, rezidită și transformată de-a lungul veacurilor, Sinagoga este împodobită cu vechi candelabre de aramă ce luminează un altar. Astăzi, cele câteva sute de evrei ieșeneni cinstesc sărbătorile alături de prietenii ortodocși și meditează câteva clipe, în liniște, la viața inspirată a înaintașilor. Dar Iașiul de odinioară răsuna, în serile de sărbătoare, de vocile evreilor în toate sinagogile din oraș, căci numărul acestora era de peste o sută.²³ Se știe doar că cele mai arătoase erau cea din Podu Roș, construită pe la 1780, și cea numită a Poporenilor, din cartierul Socola.²⁴

Viața culturală a evreimii devine una cu adevărat efervescentă pe la 1850, când apar primele scrieri ale unor autori evrei, în limba română. Tot la Iași, a luat ființă și prima revistă evreiască, „Gazeta Română Evreească” (1859) a lui Feldman, urmată de alte apariții: „Timpul” condus de Huruvitz, „Vocea Apărătorului” (1872), „Israel” (în ebraică), „Propășirea” (1889) sau „Lumina”, revistă ce propovăduia doleanțele grupării socialiste, condusă de Dr. Ghelerter.²⁵ În perioada interbelică, cel mai important organ de presă al comunității evreiești din Iași a fost „Tribuna Evreească”, fondată în 1934, reușind în 1939 să ajungă la 8500 de abonați, o cifră deosebit de importantă dacă analizăm tirajele periodicelor românești. Însă, viața culturală a evreilor din Iași se desfășura mai ales în cadrul asociațiilor culturale care se înființează cu precădere după primul război mondial. Societatea culturală „Ahva” organiza serbări de Hanuka

și Purim, acorda burse tinerilor evrei și susținea o generoasă bibliotecă. Tot la Iași, funcționa din 1936 biblioteca „Hasmanea” ce număra peste 3.000 de volume, în 1939.

Teatrul evreiesc din Iași este legat de numele lui Avram Goldfaden, un tânăr poet, extrem de talentat și cu spirit de inițiativă, care sosește din Rusia în vechea capitală a Moldovei pe la 1877. Influențat de Cenaclul literar din Odessa, Goldfaden organizează primele reprezentații în strada Țicău, în grădina unui cârciumar. *„Teatru evreiesc. Într-o grădină pe Ulița Mare s-a deschis un mic teatru în care se joacă în limba evreiască (germană stricată)”*, anunța gazetarul Mihai Eminescu într-un articol din „Curierul de Iași”.²⁶ Ulterior, trupa tânărului evreu se mută în grădina „Pomul Verde”, unde pune în scenă ingenioase piese cu subiect biblic precum „Sacrificarea lui Isaac” sau „A zecea poruncă”. Mai târziu, pe la 1892, Goldfaden și trupa sa elogiată realizează un turneu în țară, foarte apreciat. În 2002, la Iași, un grup de oameni iubitori de artă teatrală pun bazele „Festivalului Internațional de Teatru Avram Goldfaden”, la care au participat trupe din București, Dresda, Israel și, bineînțeles, Iași.

Un neam de cărturari își va cinsti întotdeauna memoria și originile, iar evreii nu fac excepție din acest punct de vedere. Desigur, învățământul evreiesc din Iași a avut reprezentanți de seamă, dar și instituții pe măsură, unele dintre acestea specializate pe latura confesională. Ființau, în același timp școli elementare, de băieți și fete, cu diferite specializări și întreținute de societăți caritabile. În anul 1939 existau la Iași 13 școli,²⁷ dintre care cele mai importante erau: „Junimea Nr. 1”, înființată pe la 1864-1866 care își desfășura activitatea în perioada interbelică într-o spațioasă clădire din strada Sărărie, „Junimea Nr. 2”, funcționând ca școală primară de băieți, „Eșiva «Beth Aron» (1827), un institut superior pentru studii talmudice, condus de un comitet în frunte cu Rabinul I. Wahram și unde cursurile erau susținute de personalități marcante ale comunității. Un rol deosebit de important pentru perpetuarea învățământului tradițional l-au avut școlile Talmud-Thora, destul de frecventate, ca cele din Târgul Cucului (Aron Vodă), Podu Roș, Rufeni sau Thoirs Moïse (1932).²⁸

Primii ani după făurirea „României Mari” au însemnat și o dezvoltare considerabilă și necesară pentru comunitatea evreiască a Iașiului. Totodată, în aceste vremuri tulburi de după terminarea marelui război, la Iași înfloresc primele mișcări naționaliste, iar manifestările vădit antisemite prind consistență. Prima mișcare naționalistă fondată cu scopul atragerii studențimii românești este Liga Apărării Național Creștine, creată în 1922 la inițiativa profesorului A.C. Cuza. Pentru a marca cu fast nașterea acestei organizații, liderii ei au organizat o slujbă

religioasă la Mitropolia din Iași, precum și o adunare festivă în aula Universității.²⁹ Cererile LANC se rezumau la anularea drepturilor politice ale evreilor, introducerea principiului *numerus clausus* în universități și eliminarea mozaicilor din armată și funcțiile publice. Tot de la Iași pornește „Mișcarea Arhanghelului Mihail” a lui Corneliu Zelea Codreanu, fondată în 1927, la 24 iunie, care reprezenta „nucleul doctrinar și conducător al viitoarei Gărzi de Fier”.³⁰ După nenumărate incidente și represalii venite din partea antisemiților, evreii ieșeni ajung să cadă victime regimului mareșalului Antonescu, instaurat în ianuarie 1941, după „divorțul” de Mișcarea Legionară a lui Horia Sima.

Pogromul de la Iași, din 29-30 iunie 1941, este primul din seria neagră a masacrelor din al doilea război mondial și a fost pregătit cu câteva zile înainte de Serviciul Special de Informații.³¹ Pentru a putea începe genocidul împotriva evreilor din Iași, autoritățile au invocat existența unor trădători în rândul iudaicilor care ar fi emis sermonele către aviatorii sovietici (în timpul bombardamentelor din 24 și 26 iunie 1941) sau că unii evrei ar fi împușcat soldați români. E de la sine înțeles că aceste acuzații, dovedite apoi drept false, au reprezentat doar un pretext pentru a se putea trece la „represiune”. Ulterior, s-a dovedit că oribilele crime au fost săvârșite de reprezentanții statului român (jandarmi, funcționari, militari), cu sprijinul unor militari germani (membri ai Corpului 30 Armată, Diviziei 198, unității SS și organizației Todt) cu largul concurs al ieșenilor, care aveau acum ocazia să se răzbune pe evrei.³² Pentru ce? Nimeni nu se mai întreba, dar românii însetați de sânge au participat la capturarea și chiar la uciderea unor etnici evrei. În acele zile de groază, pe străzile Iașului zeci de evrei și-au găsit sfârșitul la Chestură, nu înainte de a fi umiliți, bătuți, jefuiți.³³ Însă calvarul din 1941 pentru evreii ieșeni nu s-a terminat aici, cei rămași în viață fiind urcați în vagoane (pregătite dinainte, unse cu sulf și carbit, după ce orice aerisire fusese acoperită), în două trenuri cu destinația Călărași, respectiv Podu Iloaiei. Cu greu și-ar mai putea, astăzi, imagina cineva clipele dinaintea morții, trăite de locuitorii evrei ai Iașului. Cadavrele din cele două trenuri, în jur de 2.700,³⁴ au fost aruncate în gropi comune, care cu greu s-ar mai putea localiza. În timp, istoricii care s-au ocupat de pogrom au susținut că numărul victimelor se ridică la câteva mii (estimările s-au situat între 2.700 și 14.000 de victime³⁵), aceasta în condițiile în care Iașul interbelic număra ceva mai mult de 100.000 de suflete (recensământul din 1930).

Cu pogromul a început, de fapt, și dispariția evreilor de pe meleagurile Iașului. După mișcările de populație de la sfârșitul războiului, mulți evrei au decis să părăsească România și să se stabilească în Palestina,

apoi în Israel sau chiar în Statele Unite ale Americii. Astăzi, așa cum am arătat mai sus, în Iași sunt mai puțin de 500 de evrei și se presupune că în câțiva ani vom vorbi la timpul trecut despre evreii capitalei Moldovei.

Am încercat să creionăm în acest material câteva momente din viața tumultuoasă a evreilor ieșeni, vremea când s-au așezat în acest spațiu, când s-au dezvoltat și cum au dispărut. Desigur, articolul nostru conține destule lacune, cele mai multe de ordin documentar, iar unele datorate drasticei sintetizări a informației. Sunt numeroase date pe care le-am omis pentru a înlesni cititorului o viziune mai largă asupra istoriei acestei comunități.

Revenind la imaginile cu care am deschis aceste pagini, Sinagoga Mare și zilele cumplite din vara anului 1941, se cuvine să purtăm, pentru istoria traumatică a neamului lui Israel un gând de amintire. Și când răspântia veacurilor va lumina coperta Cărții Sfinte, să medităm în liniște la evreii care nu mai sunt și la Iașul care i-a pierdut. Iar fără ei, străvechiul oraș e parcă mai trist, mai altfel și mai vinovat.

Note:

1. La mijlocul secolului XIX comunitatea evreiască din Iași reprezenta jumătate din populația orașului (recensământul din 1859), pentru ca în 2002 (vezi <http://www.recensamant.ro>) din cei aproximativ 320.000 locuitori, doar 462 de persoane să se declare ca aparținând cultului mozaic.

2. Pentru aceste texte istoriografice vezi *Evreii din România în texte istoriografice. Antologie.*, introducere, note, comentarii și traduceri de Lya Benjamin, Editura Hasefer, București, 2002.

3. Ion Mitican, *Din Târgul Cucului în Piața Unirii*, Editura Tehnopress, Iași, 2003.

4. Dr. I. Niemirower, „Ochire asupra istoriei comunității israelite din Iași”, în *Evreii din România în texte istoriografice. Antologie...*, p. 363.

5. I. Kara, *Contribuții la istoria obștei evreilor din Iași*, cuvânt înainte de prof. Mihail M. Cernea, București, Editura Hasefer, 1997, p. 13.

6. De la Constantinopol a fost numit în mod abuziv un șef rabin cu titlul turcesc de Baș-haham (Haham (ebraică = înțelept, erudit de seamă), putând lua decizii în probleme de cult și numind pe șeful cultului evreiesc (Șef rabinul). Competențele acestui organizator erau lărgite încă din timpul fanarioților, devenind haham bașa. Conform tradiției, primul haham bașa a fost Naftali ben Ithac; primul atestat documentar este fiul acestuia, Ieșai. (I. Kara, *op.cit.*, pp. 22-23).

7. Dr. I. Niemirower, *op. cit.*, p. 365.

8. H. Gherner, B. Wachtel, *Evreii ieșeni în documente și fapte*, Iași, Tipografia Opinia, 1939, p. 10.

9. I. Kara, *op.cit.*, pp. 24-25.

10. I. Mitican, *op. cit.*, pp. 28-29.

11. I. Kara, *op.cit.*, pp. 25-26.

12. H. Gherner, B. Wachtel, *op. cit.*, p. 15.

13. *Ibidem*, p. 19.

14. Gabela (crupca) a reprezentat pentru comunitate un impozit din care se plăteau dările către domnie; surplusul era utilizat pentru întreținerea instituțiilor evreiești și a persoanelor nevoiașе din Palestina (H. Gherner, B. Wachtel, *op. cit.*, p. 7).

15. H. Gherner, B. Wachtel, *op. cit.*, p. 24.

16. *Ibidem*, p. 78.

17. La acest dezechilibru în plan social au contribuit din plin orașele din jurul Iașului, mai ales după promulgarea Legii comerțului ambulant (interzicerea comercializării de produse din casă în casă), ce a falimentat multe familii de evrei. Comunitatea a organizat o colectă publică, însă numărul acestora, deosebit de mare și situația din ce în ce mai grea cu care se confruntau, au dus inițiativa la un eșec. După acest episod, cei mai mulți dintre pribegi au emigrat în America (H. Gherner, B. Wachtel, *op. cit.*, pp. 77-80).

18. H. Gherner, B. Wachtel, *op. cit.*, p. 89-90 și Dr. I. Niemirower, *op. cit.*, p. 374.

19. I. Mitican, *op. cit.*, p. 123-124.

20. H. Gherner, B. Wachtel, *op. cit.*, pp. 149-152.

21. Desființarea cimitirului evreiesc a început în 1943, când numeroase morminte au fost deshumate. Ediliile de atunci, fiind probabil dornici să intre în grațiile regimului antisemit de la București, și având aprobarea Ministerului Românizării și a Mareșalului Ion Antonescu, au început dărâmarea zidului înconjurător, plănuiind construirea unui nou cartier. În 1946 ideea construirii cartierului revine în atenția autorităților, pentru ca în 1950 „noua orânduire” comunistă să organizeze pe acest loc un parc pentru copii.

22. I. Kara, *op. cit.*, p. 77.

23. I. Mitican, *op. cit.*, p. 78.

24. H. Gherner, B. Wachtel, *op. cit.*, p. 175.

25. *Ibidem*, p. 184-184 și I. Kara, *op. cit.*, pp. 54-56.

26. I. Mitican, *op. cit.*, pp. 53-54.

27. H. Gherner, B. Wachtel, *op. cit.*, pg. 37.

28. *Ibidem*, pp. 71-73 și I. Kara, *op. cit.*, pp. 46-47.

29. Leon Volovici, *Ideologia naționalistă și „Problema evreiască”. Eșeu despre formele antisemitismului intelectual în România anilor '30*, Editura Humanitas, București, 1995, pp. 43-50.

30. Francisco Veiga, *Istoria Gărzii de Fier 1919-1941. Mistica ultranaționalismului*, trad. Marian Ștefănescu, ediția a II-a, București, Editura Humanitas, 1995.

31. Radu Florian, „Masacrul de la Iași din 29-30 iunie 1941 – un prim act al genocidului împotriva evreilor”, în *Exterminarea evreilor români și ucraineni în perioada antonesciană*, București, Editura Hasefer, 2002.

32. Dorin Dobrinu, „Pogromul și vinovații săi”, în *Ziarul de Iași*, nr. 61, 15 martie 2004, p. 6A.

33. Marius Mircu, *Ce s-a întâmplat cu evreii în și din România*, Editura Glob Papyrus, 1996.

34. Dorin Dobrinu, *op. cit.*

35. *Ibidem*.

Autorii

BOTHA György Lóránt (n. 1981). Absolvent al Facultății de Științe și Litere a Universității „Petru Maior” din Târgu-Mureș (promoția 2004, specializarea istorie-engleză). Este membru al Asociației Gheorghe I. Brătianu, autor al unor studii apărute în *Caietele Gheorghe I. Brătianu*.

Silviu BRATU (n. 1978). Absolvent al Facultății de Istorie-Filosofie -Geografie a Universității Craiova (promoția 2001, specializarea sociologie-filosofie). Este asistent social la Patriarhia Română în cadrul programului de ajutorare a romilor victime ale Holocaustului, monitor al Centrului de resurse pentru comunitățile de romi privind implementarea Strategiei Guvernului de îmbunătățire a situației romilor din România la nivelul județului Dolj.

Liviu BRĂTESCU (n. 1974). Absolvent al Facultății de Istorie a Universității „Al. I. Cuza” Iași (promoția 1997, specializarea istorie modernă a românilor). Studii aprofundate la aceeași universitate cu specializarea Istoria românilor în relațiile internaționale (1699 - 1989). Este doctorand al Facultății de Istorie a Universității „Al. I. Cuza” Iași cu tema *I.C. Brătianu și politica externă a României 1866 - 1888*. A fost profesor de istorie, în prezent este cercetător la Institutul de Istorie A.D. Xenopol Iași. Publică studii și recenzii în *Vârstele Unirii, Carpica, Zargidava, Anuarul Institutului de Istorie A.D. Xenopol*.

Corina Elena BUCEA (n. 1983). Studentă la Facultatea de Istorie-Filosofie a Universității „Babeș Bolyai” din Cluj, secția Filosofie, anul III. A obținut premiul special pentru eseu la Olimpiada națională de Limba și literatura română. Publică articole în *Dacia literară și Dilema*.

Cosmin Florin BUDEANCĂ (n. 1975). Absolvent al Facultății de Istorie-Filosofie a Universității „Babeș Bolyai” din Cluj (promoția

1998, secția istorie). A făcut studii aprofundate în Istorie Orală la aceeași universitate. Din 2001 este doctorand în Istoria mentalităților — istorie orală la Universitatea „Babeș Bolyai” cu tema: „Imaginea sașilor la românii din Transilvania în secolul XX. Județele Hunedoara, Alba și Sibiu“. A lucrat ca profesor de istorie, iar în prezent este asistent-cercetător la Institutul de Istorie Orală Cluj. A participat cu prezentări la 12 sesiuni de comunicare precum și la 3 campanii de documentare. În iunie 2003 a fost coordonatorul campaniei de cercetare organizată de Institutul de Istorie Orală în zona Hunedoara. Este autorul sau co-autorul volumelor: *Veșel - Studiu monografic complex* (2001), *Suferința nu se dă la frați. Mărturia Lucreției Jurj despre rezistența anticomunistă din Munții Apuseni (1948 - 1958)* 2002, *Așel - studiu monografic complex* (2002), *Apold - Studiu monografic complex* (2003), *Brăduleț - studiu monografic complex* (2003). Publică studii în AIO - Anuarul de Istorie Orală, în *Adevărul literar și artistic*, *Studii de Istorie a Transilvaniei*, *Corviniana*, *Analele Sighet*, *Apulum*, *Sargeția*, etc.

Ambruș BURCEA (n. 1974). Absolvent al Facultății de Istorie - Filosofie a Universității „Babeș Bolyai” din Cluj (promoția 2001, secția Asistență Socială), președinte al Organizației Gaborilor cu Pălărie din România. În 2000 primește premiul pentru cel mai activ voluntar în domeniul social acordat de Centrul de Voluntariat PRO VOBIS și al premiului III al competiției de dezbateri parlamentare organizată de Centrul de Resurse pentru Comunitățile de Romi și ARDOR. Participă la numeroase traininguri de specialitate precum și la campanii de documentare.

Răzvan BURLEANU (n. 1984). Student la Științe Politice, Școala Națională de Studii Politice și Administrative a Universității București, anul II. Este vicepreședinte al Clubului Consiliului Europei filiala Organizației Mondiale a Copiilor Talentați, redactor șef al periodicului de literatură și atitudine culturală și estetică *Scrieri*. A publicat în antologiile *Cântecele Arcașului* și *Vara visurilor mele*. Are colaborări la diverse reviste studențești.

Lucia CREȚU (n. 1976). A absolvit Facultatea de Filosofie a Universității „Al. I. Cuza” din Iași (promoția 2003, specializarea Sociologie) precum și masterul „Managementul social și dezvoltare comunitară” a aceleiași universități. A participat la cercetări de teren

și a fost voluntar la Asociația *Alternative Sociale* și *Centrul de plasament Copou*.

Adriana DOBÂNDĂ (n. 1982). Studentă a Facultății de Economie și Administrarea Afacerilor din cadrul Universității „Al. I. Cuza Iași”, secția Administrație Publică, anul IV precum și a Facultății de Filosofie a aceleiași Universități, secția Științe Politice, anul III. Este membră ARDOR și șefa departamentului de relații cu publicul din cadrul ASASPI.

Marius IVAȘCU (n. 1981). Absolvent al Facultății de Finanțe, Asigurări, Bănci și Burse de Valori din cadrul ASE București (promoția 2004). Membru al Organizației Taize, participă la diferite conferințe și seminarii economice.

Josif MAIORCIAC (n.1980). Absolvent al Facultății de Energetică din cadrul Universității Oradea (promoția 2003 specializarea inginer energetician). Este membru al Ligii PRO EUROPA Filiala Satu Mare. Participă ca asistent la proiectele „Obiceiuri de nuntă, expresii ale multiculturalității ardelenе” și „Tinerii romi — șanse de afirmare”.

Dan Andrei MURARU (n. 1982). Student la Facultatea de Istorie a Universității „Al. I Cuza” din Iași, anul IV, specializarea Istorie. Din 2003 este coordonatorul Cercului de Istorie Contemporană de la Universitatea „Al. I Cuza” Iași, Facultatea de Istorie. Publică recenzii în *Anuarul Institutului Român de Istorie Recentă*, *Anuarul Institutului de Istorie A.D. Xenopol*, revista *Xenopoliana* precum și în *Anuarul Centrului de Istorie a Transilvaniei*.

Aida Cristina PASTOR (n. 1981). Absolventă a Facultății de Drept și Sociologie din cadrul Universității „Transilvania” Brașov (promoția 2004, specializarea sociologie) precum și studentă la Facultatea de Științe Economice din cadrul aceleiași universități, secția psihologie-pedagogie, anul III. Colaboratoare a Asociației Pro Democrația Brașov, colaboratoare în diverse studii de teren.

PRUNEL Katalin (n. 1982). Studentă la Facultatea de Studii Europene din cadrul Universității „Babeș Bolyai” din Cluj, anul IV, secția Relații internaționale-Studii europene. Este membră activă a

mai multor organizații neguvernamentale (Societatea Studenților Europeniști, Uniunea Studenților Maghiari din Cluj).

Ana Gabriela POPESCU (n. 1983). Studentă la Facultatea de Științe Politice a Universității de Vest din Timișoara, anul III. Este membră a Asociației Pro-Democrația. Participă la proiecte civice (observator la Referendum, în cadrul programului Tineri pentru tineri).

SZÁVUJ Éva - Mária (n. 1982). Studentă la Facultatea de Studii Europene din cadrul Universității „Babeș Bolyai” din Cluj, anul IV precum și în anul I la Colegiul de Drept și Științe Economice „Mikó Imre” din cadrul Universității Sapientia. A câștigat locul III la Olimpiada Națională de Limba și literatură maghiară (2001) și locul I la Concursul de istorie organizat de Duna TV. Este voluntar la Asociația Studenților Maghiari din Cluj și membru în Forumul Tinerilor din Odorheiul Secuiesc.

Cuprins

În loc de prefață	5
-------------------------	---

Eseuri

<i>Silviu Bratu</i> : Educația interculturală – parte integrantă a politicilor ce vizează comunitatea romă.....	7
<i>Liviu Brătescu</i> : România – un spațiu al multiculturalității?	17
<i>Răzvan Burleanu</i> : Dileme identitare	25
<i>Lucia Crețu</i> : Percepția interculturalității din perspectiva educațională	39
<i>Aida Pastor</i> : Considerații privind identitatea etnică	50
<i>Prunel Katalin</i> : Drepturile minoritare — drepturi individuale sau drepturi colective?	63
<i>Ana Gabriela Popescu</i> : Minoritățile în relațiile internaționale	76
<i>Szávuj Éva-Mária</i> : Identitate, naționalism și interculturalitate la maghiarii din Transilvania	80

Studii de caz

<i>Botha György Lóránt</i> : Aspecte privind identitatea și simbolistica națională în cinematografia europeană și românească	87
<i>Corina Bucea</i> : Comunitatea evreiască din Alba Iulia în contextul transilvănean	93
<i>Cosmin Budeancă</i> : Crăciunul în comunitățile germane din zona Orăștiei în secolul XX	107
<i>Ambruș Burcea</i> : Tradițiile, valorile și modul de viață al gaborilor	118
<i>Adriana Dobândă</i> : Legionarismul după 1989	121
<i>Marius Ivașcu</i> : Interculturalitate în mediul de afaceri	135
<i>Iosif Maiorciac</i> : Funka	138
<i>Andrei Muraru</i> : Un târg bătrân și o lume dispărută: comunitatea evreiască din Iași. Câteva note	141
Prezentarea autorilor	146

TALON DE COMANDĂ

cu plata ramburs/ la primirea coletului

Autor, Titlu	Preț	Nr. ex.
*** Altera 5 – Etnic. Național. Multinațional	30.000	
*** Altera 6 – Federalism	30.000	
*** Altera 7 – Federalism și reconciliere	30.000	
*** Altera 8 – Federalism și devoluție	30.000	
*** Altera 9 – Regionalism și regionalizare	30.000	
*** Altera 10 – Regionalism și/sau descentralizare	30.000	
*** Altera 11 – O Europă a regiunilor	30.000	
*** Altera 12 – Multiculturalism	30.000	
*** Altera 13 – Multiculturalism/Interculturalism	30.000	
*** Altera 14 – Drepturile lingvistice ale omului	45.000	
*** Altera 15 – Drepturi lingvistice. Drepturi fundamentale	82.000	
*** Altera 16 – Universități multiculturale	85.000	
*** Altera 17/18 – Culturi minoritare periclitare	100.000	
*** Altera 19 – Regionalizare în Europa Centrală și de Est	90.000	
*** Altera 20/21 – Integrare europeană și statutul minorităților	150.000	
*** Altera 22/23 – Politici descentralizatoare și autonomia regională	150.000	
*** Altera 24 – Identități – Structuri și caracteristici	100.000	
*** Altera 25 – Dilemele identității	100.000	
*** România și minoritățile. Colecție de documente	32.000	
Richard Coudenhove-Kalergi: Pan Europa	32.000	
Binder Pál: Az erdélyi fejedelemségek román diplomatái	20.000	
Andrei Roth: Naționalism sau democratism?	85.000	
Roth Endre: Nacionalizmus vagy demokratizmus?	85.000	
*** Provincia 2000 - antologie	110.000	
*** Provincia 2000 - válogatás	110.000	
*** Provincia 2001 - antologie	110.000	
*** Provincia 2001 - válogatás	110.000	
*** Provincia 2002 - antologie	110.000	
*** Provincia 2002 - válogatás	110.000	

Carte PRO EUROPA prin poștă

cu plata ramburs / la primirea coletului

Avantajele dumneavoastră: taxe poștale gratuite / suportate de Editura Pro Europa • materiale promoționale la zi privind aparițiile noastre.

Cum comandați: Bifați pe TALONUL DE COMANDĂ precedent titlurile care vă interesează • Indicați, pentru fiecare titlu, numărul de exemplare dorite • Țineți cont de faptul că lista de titluri disponibile și prețurile înscrise în talonul de comandă erau valabile la data trimiterii în tipografie a cărții de față • Pentru informații la zi privind titlurile disponibile și prețul lor, sunați la tel. 0265/250182;

Cum transmiteți comenzile: prin poștă, telefon, fax, e-mail

Liga Pro Europa

C. P. 1-154

540049 Târgu-Mureș – România

Tel/Fax: 0265/250182; 250183 Mobil: 0745-507166

Email: office@proeuropa.ro

Internet: www.proeuropa.ro

Datele dumneavoastră:

Nume: _____

Adresă: _____

Telefon, fax: _____

E-mail: _____

Semnătura _____

Data _____

Lista publicațiilor Ligii Pro Europa

Willy Zeller, *Breviarul economiei de piață*

Ionel Ion, Mariana Costin-Ion, *Aritmetica. Aritmética*

Ionel Ion, Mariana Costin-Ion, *Számtan. Aritmética*

Andrei Roth, *Naționalism sau democratism?*

Roth Endre, *Nacionalizmus vagy demokratizmus?*

Hamar, J. & Sárkány-Kiss, A. (red.), *The Maros/Mureș River Valley. A study of the geography, hydrobiology and ecology of the river and its environment*

Hamar, J. & Sárkány-Kiss, A. (red.), *The Criș/Körös Rivers' Valleys. A study of the geography, hydrobiology and ecology of the river and its environment*

Hamar, J. & Sárkány-Kiss, A. (red.), *The Someș/Szamos River Valley. A study of the geography, hydrobiology and ecology of the river and its environment*

Hamar, J. & Sárkány-Kiss, A. (red.), *The Upper Tisa Valley. Preparatory proposal for Ramsar site designation and an ecological background Hungarian, Romanian, Slovakian and Ukrainian co-operation*

Sárkány-Kiss Endre, Hamar József, Sîrbu Ioan., *Starea ecologică a râului Mureș/ A Maros folyó ökológiai állapota*

Sárkány-Kiss Endre, Sîrbu Ioan, Kalivoda Béla (red.), *A Körös-medence folyóvölgyeinek természeti állapota/Starea naturală a văilor din Bazinul Crișurilor*

*** *Fragmentarium. Judaica-Christian-Islamica*

*** *România și minoritățile. Colecție de documente*

*** *Învățământul pentru minoritățile naționale în România*

*** *Drepturile persoanelor deținute și închise în Penitenciarul din Tîrgu Mureș*

*** *Respectarea drepturilor lingvistice în Tîrgu Mureș*

*** *Respectarea drepturilor copilului în școlile din Tîrgu Mureș*

*** *Discriminarea rasială în județele Mureș și Satu Mare*

*** *Educația în societățile multietnice din Europa Centrală și de Est*

*** *Administrația locală în comunitățile multietnice din Europa Centrală și de Est*

*** *Rolul minorităților în relațiile transfrontaliere și internaționale din Europa Centrală și de Est*

*** *Minoritățile și mass-media în Europa Centrală și de Est*

*** *Administrație locală. Autoadministrare locală (vol. I-IV)*

Revista *Alterra* (numerele 1-25)

PRO EUROPE League

The PRO EUROPE League (Liga PRO EUROPA) is one of the most well-known civic NGOs in Romania, founded in the Transylvanian town of Tîrgu-Mureş (Marosvásárhely — Neumarkt), on 30 December 1989, immediately after the fall of the Ceauşescu's dictatorial regime.

The PEL has become respected due to its involvement in promoting human rights, pluralism and multicultural values. From the very beginning of the transition, the PEL has played a significant role in the political reality of Romania, joining different civic movements and alliances committed to mobilize public opinion against the restoration of the former communist structures. In the specific area of the multicultural society of Transylvania, the PEL has played an important role in monitoring discriminatory policies against minorities and in promoting tolerance between Romanians and Hungarians, a key issue for peace and democratic progress in Central Europe.

For more than eight years, the PEL has organized an impressive number of workshops, seminars, round-table debates, summer camps, conflict resolution missions and meetings for teachers, local authorities, judges, prosecutors, students, political and civic leaders, has published an independent weekly and a series of booklets and brochures.

***altera** is meant to promote the PEL's values among academics, policy makers and the large public in Romania. It is one of the few Romanian publication focusing on the issue of ethnic, religious and linguistic diversity in the Transylvanian area, as well as European integration.*



